LOREDANA BOŞCA

FILOSOFIE MEDIEVALĂ

Universitatea SPIRU HARET

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BOŞCA, LOREDANA CORNELIA
Filosofie medievală / Loredana Cornelia Boşca - Bucureşti, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2005
252 p.; 20,5 cm
Bibliogr.
ISBN: 973-725-194-6

1

© Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2005

Redactor: Octavian CHEŢAN
Tehnoredactor: Marcela OLARU
Coperta: Stan BARON

Bun de tipar: 8.02.2005; Coli tipar: 15,75
Format : 16/61×86

Editura şi Tipografia Fundaţiei *România de Mâine*
Splaiul Independenţei, Nr. 313, Bucureşti, S. 6, O. P. 83
Tel./Fax.: 410 43 80; www.spiruharet.ro
e-mail : contact@editturaromaniademaine.ro

Universitatea SPIRU HARET

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*
FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI JURNALISM

LOREDANA BOŞCA

FILOSOFIE MEDIEVALĂ

EDITURA FUNDAŢIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2005

Universitatea SPIRU HARET

CUPRINS

Prefață ……..……. 7

Ce numim Ev Mediu filosofic? ……... 9

I. **IUDAISM – CREŞTINISM TIMPURIU – CREŞTINISM** ……. 11

I.1 Iisus Hristos şi mesianitatea ……. 15
I.2 Cum a avut loc desprinderea creştinismului de iudaism …….. 17
I.3 Idei şi practici iudaice preluate şi valorizate diferit în creştinism 20

II. **GÂNDIREA ÎN PRE-EVUL MEDIU** ……... 24

II. 1. Părinții apostolici…….. 24
II. 2. Filosofia greacă în optica gândirii creştine…… 26
II. 3. Apologeții de limbă greacă……. …. 28
II. 4. *Logosul* grecesc şi *Logosul* creştin……. ….. 30
II. 5. Apologeții de limbă latină…….. ….. 38
II. 6. Traducerile Bibliei în limba latină…… 40
II. 7. Gnosticismele secolelor I, II şi III……. 43
II. 8. Şcoala din Alexandria……... 47
II. 9. Alte aspecte ale gândirii greceşti în secolul al III-lea…… 53
II.10. Şcoala din Antiohia…….. 54
II.11. Şcolile neoplatonice de limbă greacă……. ….. 55
II.12. Părinții capadocieni sau dogmatici……. ….. 59
II.13. Părinții siro-palestinieni şi alexandrini…….……. 65
II.14. Neoplatonismul creştin şi păgân de limbă latină……... 66
II.15. Patristicienii occidentali (de limbă latină)…….…… 70

III. **FILOSOFIA CREŞTINĂ PROPRIU-ZISĂ** …….. 71

III. 1. Augustin din Hippona……. 71
III. 2. Boethius: debutul „certei universaliilor”……. 86
III. 3. Apofatism şi catafatism…….….. 94
III. 4. *Corpus Dionysiacum*…….….. 97

Universitatea SPIRU HARET

IV. **SCOLASTICA INCIPIENTĂ**…….. 104

IV. 1. Ioan Scottus Eriugena şi *De divisione naturae*…… 105
IV. 2. Filosofia arabă. Concepţii asupra intelectului uman…… 110
IV. 3. Filosofia iudaică: noul raţionalism……. 121
IV. 4. Anselm din Canterbury şi cercetarea raţională asupra existenţei lui Dumnezeu („argumentul ontologic")…….. 125
IV. 5. „Cearta universaliilor"…… 131
IV. 6. Roscelin şi *flatus voces*……..... 131
IV. 7. Şcoala din Chartres……. 133
IV. 8. Abélard conceptualistul-semiciotist şi critica realiştilor……... 135
IV. 9. Bernard din Clairvaux şi mistica speculativă a victorienilor ... 137

V. **SCOLASTICA CULMINANTĂ** ……... 141

V. 1. Întemeierea universităţilor……... 141
V. 2. Transmiţătorii culturii arabe în Occident……. 142
V. 3. *Liber de causis* şi Pseudo-Aristotel……..…….. 144
V. 4. Întoarcerea la Augustin……..……... 146
V. 5. Augustinismul bonaventurian…….. 147
V. 6. Continuatori ai augustinismului în spirit bonaventurian. Preluări şi dezvoltări corective …… 153
V. 7 Raymundus Lullus şi *Ars Magna*……. 156
V. 8 Roger Bacon şi ştiinţa experimentală…… 160

VI. **MARILE SINTEZE SCOLASTICE** …….. 166

VI. 1. Albert cel Mare şi întoarcerea la peripatetism……..…..…... 167
VI. 2. Realismul universaliilor……..……. 175
VI. 3. Averroismul latin. Siger din Brabant şi Boethius din Dacia .. 177
VI. 4. Toma d'Aquino şi acordul doctrinei creştine cu aristotelismul prin critica averroismului …….. 182
VI. 5. Tomiştii de început şi neotomismul……..... 212

VII: **SCOLASTICA DECADENTĂ**…….. 214

VII. 1 Meister Eckhart şi mistica renană de nuanţă neoplatonică … 214
VII. 2. Discipolii lui Eckhart……. 224
VII. 3. Duns Scotus şi mişcarea criticistă…….. 225
VII. 4. W. Ockham şi nominalismul……. 234

Concluzii……..…… 242

Bibliografie obligatorie ……..…… 245

Bibliografie generală ……..…… 246

Prefață

Deloc facilă, elaborarea cursului de față a constituit o provocare în sine. Două au fost dificultățile majore: numărul restrâns de traduceri din textele medievalilor comparativ cu numărul traducerilor din textele anticilor, modernilor şi contemporanilor şi necesitatea de a comprima într-un număr rezonabil de pagini ceea ce a fost construit în filosofie pe durata a peste o mie de ani. Împotriva acestor greutăți cu care se confruntă, în fapt, orice medievist, sperăm că am reuşit măcar parțial să punctăm ceea ce este esențial şi permanent problematic în cadrul filosofiei medievale.

Premisa fundamentală a întregului demers teoretic desfăşurat aici este următoarea: există nu numai o gândire specifică omului medieval, ci chiar o filosofie în sens tare. Cu alte cuvinte, afirmăm că producțiile spirituale medievale poartă marca autenticei filosofări, chiar dacă medievalul este exponentul unei viziuni prin excelență religioasă asupra lumii. În acord cu ceea ce scria Dilthey în lucrarea Esența filosofiei*, putem transpune termeni ca „filosofie" şi „filosofic" asupra unor realități spirituale din domeniul religiozității. Iar istoria filosofiei trebuie să înregistreze aceste elemente de legătură dintre filosofie şi religie, cu atât mai mult cu cât orice viziune religioasă despre lume tinde măcar să se transforme într-o viziune filosofică despre lume. Din acest punct de vedere, viziunile despre lume ale medievalilor se înscriu legitim în marea istorie a filosofiei. A afirma că existența filosofică i-a fost străină gânditorului medieval înseamnă a nega existența idealurilor lui intelectuale, a eticii şi chiar a stilului de viață specific, aspecte care i-au orientat acestuia interogațiile şi i-au dezvoltat spiritul speculativ şi analitic.*

Am ezitat între o abordare a filosofiei medievale strict istoristă şi o abordare anistoristă. Evaluarea atentă a avantajelor şi dezavantajelor celor două alternative a impus alegerea unei căi de mijloc. Aşadar, am prezentat faptele cronologic, ca în orice lucrare clasică de istorie a filosofiei, dar am pus accent pe câteva probleme cărora le-am desluşit

Universitatea SPIRU HARET

rolul paradigmatic. Pondere mai mare în economia lucrării au acei gânditori medievali care dezvoltă pe paliere proprii neoplatonismul şi peripatetismul anticilor, în strădania lor de a justifica raţional credinţele iudaice, creştine şi islamice, dar şi cei care au anticipat viguros idei şi teorii specifice filosofiei moderne. Am încercat să ilustrăm contactul permanent dintre filosofia orientală (gândirea ebraică, filosofia arabă, în special scolastica musulmană şi filosofia iudaică) şi filosofia occidentală (apologetica, patristica şi scolastica creştine).

Scopul cărţii este unul didactic. Am avut în vedere, în primul rând, să oferim studentului un instrument de lucru, o modalitate de a verifica în ce măsură stăpâneşte vocabularul filosofic, dacă înţelege şi foloseşte cu judecată conceptele şi distincţiile specifice filosofiei medievale.

Bibliografia este, pe cât posibil, recentă. Cu câteva omisiuni, aproape tot ce este tradus în limba română din autorii medievali constituie materialul de bază al acestui curs. Studentul va observa că temele sunt tratate pe baza textelor unor autori care fac referire la ele. Aceasta obligă mai întâi la citirea textelor filosofilor medievali şi abia în plan secund la parcurgerea exegezei pe marginea lor. În acest mod indicăm şi lecturile necesare pentru orele de seminar, dar şi bibliografia minimală şi obligatorie pentru fiecare temă în parte, în vederea elaborării unei teze de licenţă în domeniul filosofiei medievale.

Ce numim Ev Mediu filosofic?

Prima dificultate privind filosofia medievală ține de periodizare, de încadrarea istorică. Ne-am aştepta ca începutul ei să coincidă cu sfârşitul filosofiei antice, cu „momentul Justinian": anul 529, în care este închisă Şcoala din Atena. Dacă acceptăm această convenție, Evul Mediu filosofic s-ar întinde pe durata a o mie de ani, din secolul al VI-lea până în secolul al XV-lea. Cum însă factorul determinant al naşterii filosofiei medievale este constituit de apariția creştinismului, putem considera că debutul acesteia poate fi secolul I d.H. Ar exista, deci, un segment temporal comun pentru sfârşitul filosofiei antice şi începutul celei medievale, între secolul I şi secolul al VI-lea. În această perioadă sunt aşezate fundațiile filosofiei medievale în sens tare. Gândirea în acest pre-Ev Mediu, preponderent apologetică şi patristică, va statornici problematica şi limbajul întregii filosofii medievale ulterioare. De aceea, studiul apologeticii şi al patristicii este o propedeutică la tot ce se va crea în arealul filosofiei creştine.

Subsumăm titulaturii de **gândire pre-medievală (sec. I-IV)** creația teoretică a autorilor creştini, de la Părinții apostolici până la patristicienii occidentali de limbă latină. **Filosofia creştină (sec. IV – VII**) propriu-zisă debutează în accepția noastră cu Augustin din Hippona, continuând cu Boethius şi cu Dionisie Areopagitul. Vorbim după acest moment de constituirea **scolasticii incipiente (sec. VII-XI)** prin Eriugena şi Anselm în spațiul occidental, dar şi prin reprezentanții gândirii arabe (Averroes, Avicenna *et al.*) şi iudaice (Saadia Gaon, Gabirol, Maimonide *et al.*), în spațiul oriental. Reprezentanții occidentali pentru acest tip de scolastică sunt Roscelin, chartrienii, Abélard, Bernard din Clairvaux, precum şi victorienii. **Scolastica culminantă (sec. XII-XIII)** coincide cu întemeierea universităților şi cu importul de filosofie orientală (arabă şi iudaică) în Occident, pe de o parte, şi cu dezvoltarea pe alte paliere a augustinismului,

Universitatea SPIRU HARET

prin Bonaventura şi discipolii săi, pe de altă parte. Ar fi greşit, deci, să înţelegem că filosofia medievală este exclusiv creştină. Există o filosofie orientală medievală (arabă şi una iudaică) creată în spaţii culturale şi momente temporale distincte, care vor avea un aport uriaş la constituirea filosofiei medievale creştine. Din acest punct de vedere, înregistrăm nu numai o scolastică creştină, ci şi o scolastică arabă şi una iudaică. Tot acum apar marile **sinteze scolastice** creştine la Albert cel Mare şi Toma d'Aquino, averroismul capătă expresia sa latină în opera unui Siger din Brabant sau a unui Boethius din Dacia, iar Raymundus Lullus şi Roger Bacon vorbesc despre *ars magna* sau despre ştiinţa experimentală.

Ultimul segment al filosofiei medievale revine **scolasticii decadente (sec. XIV)** care a avut ca efect naşterea tipului de interogaţii şi de filosofare moderne. Eckhart este un scolastic decadent, întrucât rupe cu modul de filosofare scolastic şi revine la o mistică intens neoplatonică, iar Duns Scotus şi W. Ockham scot teologia din rândul disciplinelor care se pot construi prin efortul raţiunii naturale.

O altă dificultate constă în indicarea problemelor fundamentale ale filosofiei medievale. De obicei sunt invocate două: raportul dintre raţiune şi credinţă şi statutul universaliilor (celebra „ceartă a universaliilor"). Întrucât medievalul distinge între diverse facultăţi ale intelectului, prima problemă devine mult mai complexă. Considerăm că soluţionarea **problematicii intelectului uman** este esenţială pentru judecarea raportului dintre raţiune şi credinţă, dar şi pentru cea a regimului universaliilor. Indicarea legăturii existente între suflet şi intelect (se conţin sau sunt separate?), a operaţiilor intelectuale şi a limitelor intelectului, a tipului de adevăr vizat (raţional sau revelat) etc. este vitală pentru a stabili în ce parametri mintea noastră poate avea ştiinţa generalului, a universalului. Deviza medievalului nu a fost: înţelegem pentru că suntem, ci suntem pentru că înţelegem. Acesta pare mesajul filosofiei creştine, arabe şi iudaice.

Cum a apărut însă creştinismul?

Universitatea SPIRU HARET

I. **IUDAISM – CREŞTINISM TIMPURIU – CREŞTINISM**

Între 70 şi 135 d.H. a avut loc desprinderea completă a creştinismului de iudaism, eveniment care avea să schimbe esenţial harta spirituală a lumii. Care este geneza creştinismului, care au fost întâmplările majore care au dat creştinismului propensiunea cunoscută şi, mai ales, cum a influenţat apariţia lui spiritualitatea lumii, sunt tot atâtea întrebări care cer dezlegare.

Să aflăm în primul rând în ce manieră gândirea greacă din Orient s-a întors în Occident cu această avuţie nebănuită: creştinismul.

Povestea începe în lumea profeţilor lui Israel, o lume care avea să statornicească pentru totdeauna ideea unui Dumnezeu unic, creator al universului material şi imaterial, al întregii omeniri, când Dumnezeu al bunătăţii, iertării şi altruismului, când Dumnezeu justiţiar şi rigorist. Înainte de orice, însă, un Dumnezeu cu nume inefabil, a cărui rostire reprezintă o mare taină atunci când nu este interzisă sau imposibilă, dătător de legământ pentru toţi oamenii prin Moise şi mesager al adevărurilor revelate prin profeţi sau prooroci.

Iudeii, înaintea grecilor, au crezut în posibilitatea spiritului de a înnobila materia, au vorbit despre Absolut şi transcendent, despre fiinţa umană ca intermediar între cer şi pământ, despre adevăr revelat şi despre intenţia creatorului lumii de-a vorbi omului şi de a-l aduce pe calea dreaptă cu mijloacele moralei şi ale corectei judecăţi. Sublimitatea raportului dintre om şi un Dumnezeu personal este ceea ce conferă particularitate acestei prime religii monoteiste, apărută prin bunăvoinţă divină în mijlocul unei lumi prin excelenţă păgână.

Diferiţi de ceilalţi, refuzând credinţa în zei şi în practicile religioase idolatre, cu un mod de a trăi distinct şi rigorist (practicau circumcizia şi o alimentaţie *cuşer,* corespunzătoare legii tradiţionale evreieşti), evreii evoluau conform ***Bibliei*** lor, adică ***Vechiului Testament***. Istoria acestora este istoria destinului fiecărui individ particular în raporturile lui cu ceilalţi – semeni sau

Universitatea SPIRU HARET

adversari – şi cu Dumnezeu. Luminaţi de ***Tora*** (prima carte sfântă a iudaismului, Legea scrisă în primul mileniu al istoriei evreieşti prin Moise), de profeţi şi de ***Talmud*** (a doua carte sfântă a iudaismului, Legea orală sau comentariul ***Torei***), evreii au ajuns în timp să se confrunte cu alte popoare, cu o mentalitate diferită, cu o morală contrară şi un mod de viaţă specific.

Contactul cu babilonienii, cu perşii, cu grecii, apoi cu romanii, a avut efecte dintre cele mai diverse. Preocupaţi să-şi păstreze identitatea de *popor ales,* însă şi datori să împrăştie printre păgâni moştenirea monoteistă, evreii au adoptat fie o atitudine rezervată, fie una deschisă schimbărilor.

Mai ales evreii din diaspora au fost cei care au încercat să permeabilizeze iudaismul la o spiritualitate străină. Diaspora evreiască alexandrină este responsabilă pentru primele încercări de armonizare a **iudaismului** cu **elenismul**, armonizare greu de imaginat din pricina unor contradicţii aparent de nesoluţionat. Nimic nu părea să lege concepţia grecului despre lume şi destinul fiinţei umane de cea a iudeului, după cum IHVH nu putea fi deloc asimilat zeităţilor păgâne. Dar traducerea ***Vechiului Testament*** în limba greacă, limba culturii universale a momentului, a făcut ca spiritualitatea ebraică să treacă puntea. ***Septanta*** sau ***Septuaginta***[*]***,*** traducerea grecească a ***Bibliei*** din limba ebraică sau chaldeeană, a fost realizată pentru evreii „plecaţi de acasă", vorbitori de limbă greacă. Realizată efectiv între 250 şi 150, de autori diferiţi, şi nu aşa cum povesteşte legenda din ***Scrisoarea lui Aristeu*** (şaptezeci şi doi de evrei au ajuns după şaptezeci şi două de zile de muncă la traduceri identice), ***Septuaginta*** servea comunităţii iudaice din Alexandria care vorbea limba greacă, nemaînţelegând-o pe cea ebraică. Gestul nu este singular; în Palestina textul ebraic fusese valorificat oral prin traducerea sensurilor în limba aramaică, limba folosită în acel moment. Nu înseamnă că limba ebraică nu rămânea pentru everei o limbă sacră. ***Scripturile*** erau citite în limba ebraică, iar traducerea lor în aramaică era realizată de un învăţat în chiar timpul Liturghiei. Această traducere orală a Scripturii în aramaică este cunoscută sub denumirea de ***Targum***. Primii creştini vor adopta şi ei această manieră de a interpreta ***Biblia***, scriind veritabile *midraş*-uri creştine (ebr. *doraş* – a căuta), un exemplu constituindu-l ***Copilăria lui Isus după Matei***. În acelaşi sens, ***Septuaginta*** înţelepţilor Egiptului constituia nu

[*] Parţial şi în limba română: *Septuaginta*, vol. I-II, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom , Iaşi, 2004.

Universitatea SPIRU HARET

numai o traducere în scopuri liturgice, ci şi o actualizare, o recitire a ***Bibliei***. Găsim că importanţa capitală a acestei lucrări, dincolo de a fi înlesnit **adaptarea credinţei iudaice la gândirea greceasc**ă, constă în descoperirea formulei de exprimare a doctrinei creştine într-o limbă universală. ***Septuagintei*** i-a fost adăugat un comentariu, realizat de Aristobul, prin care ***Tora*** era valorificată filosofic. Astfel, filosofii greci – Pitagora, Platon sau Aristotel – sunt prezentaţi ca mesageri ai inspiraţiei divine în cetăţile greceşti. Ideea va face carieră şi îi va desemna pe greci proprietari ai adevărului revelat, chiar dacă imperfect. Apoi, celebrele ***Oracole sibiline****,* care fascinează şi astăzi, prezintă povestea mesajului pe care iudeul monoteist îl transmite păgânului cultivat, cu ironia necesară, de a renunţa la idololatrie şi de a îmbrăţişa credinţa adevărată. Trebuie să îl menţionăm pe Philon, a cărui operă de unificare a iudaismului cu elenismul a devenit exemplară.

De aici încolo nu mai putem vorbi despre spiritualitatea occidentală fără a aşeza alături de cugetarea grecească şi spiritualitatea ebraică. **Henri Wald** exprimă limpede efectul acestei întâlniri: „întreaga cultură europeană s-a înălţat pe acest dialog, de două ori milenar, între un Evreu şi un Grec, între *Hohma* iudaică şi *Sophia* grecească”[1]. Dar această simbioză avea să devină desăvârşită o dată cu apariţia creştinismului, această – după părerea multora – sectă iudaică ce izbuteşte să se desprindă de trunchiul monoteismului originar şi să devină o religie distinctă, astăzi mondială. După unii autori, creştinismul reprezintă tocmai modalitatea evreilor de a prelua controlul asupra culturii greceşti[2].

La momentul apariţiei lui **Ioşua Mesia** (în greceşte: **Iisus Christos**), evreii se aflau sub stăpânire romană. Cum literatura acestora abia se constituia, ei urmau principiul *oecumenei*, adică se numeau culţi în măsura în care posedau cultură greacă, asemenea evreilor din diaspora. În ce priveşte diferitele tendinţe din interiorul iudaismului, încă de la exilul babilonian ce a succedat distrugerii primului regat al lui Iuda sau de la invadarea de către medo-perşi a Babiloniei, evenimente care i-au împrăştiat pe evrei dincolo de graniţele Palestinei, s-a vorbit despre distincţia între evreii propriu-zişi şi cei din diaspora, ultimii fiind creatori de curente

[1] Henri Wald, *Înţelesuri iudaice,* Editura Hasefer, Bucureşti, 1995, p. 74.
[2] Paul Johnson, *O istorie a evreilor*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999, p. 102.

Universitatea SPIRU HARET

iudaice noi. Trei centre iudaice importante au început să coexiste: unul în Babilon, unul în Ierusalim şi unul în Alexandria. Aşadar, două în diaspora.

Esenţial este că, în primul secol al erei noastre, nu mai puţin de 24 de secte iudaice îşi uneau forţele pentru a a-i elibera pe evrei de sub dominaţia romană, propovăduind idei mesianice legate de apropiata venire a celui ce va elibera Iudeea. Într-un asemenea moment aflăm de misiunea ascetic-profetică a lui Ioan Botezătorul, urmată de cea a lui Iisus Christos. *Mesia* sau nu, în scurt timp Iisus avea să fie receptat ca unul dintre cei ce doresc o reformă religioasă în sânul iudismului, chiar una a Templului. Credinţa iudaică a vremii era fie una a sacrificiului şi legată de Templu, fie una a rugăciunii ce se constituia în jurul sinagogii. Ea era împărţită în mai multe curente, direcţii sau partide. Amintim aici de **farisei** (ebr. *peruşim*) care puneau accent pe Legea Orală şi pe respectarea riguroasă a practicilor religioase, deşi au manifestat deschidere în chestiunile de rit, fiind convinşi de **nemurirea sufletului şi de existenţa vieţii de apoi.** Ei s-au străduit să facă iudaismul inteligibil şi celor mai puţin eruditi, opunându-se castei preoţeşti, constituindu-se ca scribi, ca legiuitori sau ca rabini.

Saducheii (ebr. *ţedukim*) deţineau controlul sacerdotal şi manifestau o opoziţie radicală faţă de farisei, mai ales prin neacceptarea existenţei vieţii de apoi, a validităţii Legii Orale şi a tendinţei de a îndeplini servicii divine în afara Templului. Partid al aristocraţilor, nu a supravieţuit distrugerii Templului în 70 d.H. şi reprezentanţii lui sunt consideraţi responsabili atât pentru arestarea lui Iisus, cât şi pentru procesul intentat lui.

Esenienii sau **tămăduitorii** au constituit o sectă iudaică dizidentă şi ascetică fondată la Qumran, în deşertul Iudeii, care va dispărea o dată cu instituirea creştinismului şi cu distrugerea celui de-al Doilea Templu. Învăţătura lor era una ezoterică şi teosofică şi presupunea utilizarea alegorezei. Se ştie acum despre ei că practicau ritualuri de purificare în calitatea lor de „fii al Luminii", că respectau Sabatul şi acordau o imensă importanţă botezului şi meselor în comun. Totodată, erau complet dezinteresaţi de aspectele politice, administrative sau sociale. O dată cu descoperirea *genizah*-ului de manuscrise religioase de la Marea Moartă, scrise cu 200 de ani înainte de naşterea lui Iisus, perspectiva asupra apariţiei creştinismului s-a modificat radical. Munca de traducere a acestor texte, descoperite în 1947, nu s-a încheiat. Cu atât mai puţin cea de interpretare. Tot mai mulţi cercetători susţin o apropiere până la identificare între doctrina esenienilor şi cea a lui Iisus. Fiind mai veche cu 200 de ani,

Universitatea SPIRU HARET

doctrina esenianã a început sã fie consideratã un **creştinism timpuriu**, iar Iisus Christos un posibil reprezentant al acesteia. Aşadar, se pare cã creştinismul a apãrut cu aproximativ 200 de ani înainte de naşterea lui Iisus. Atunci este el întemeietorul creştinismului? Problema rãmâne deschisã.

Zeloţii, evrei de rând, se apropiau mult de doctrina fariseilor dar se distingeau de aceştia printr-un soi de fanatism religios şi naţionalist. Au pregãtit rãscoalele evreilor împotriva stãpânirii romane şi s-au ocupat de lichidarea conaţionalilor consideraţi trãdãtori sau colaboratori.

Acesta este mediul cultural şi social în care Iisus îşi transmite mesajul.

I.1. **Iisus Hristos şi mesianitatea**

La prima vedere, evreul Iisus nu respingea fariseismul, ci, dimpotrivã, s-a pronunţat în favoarea respectãrii tradiţiilor religioase şi acceptãrii credinţei în viaţa de apoi. Însã le-a reproşat fariseilor rigorismul neînţelept şi faptul cã pun prea mult accent pe litera Legii şi nu pe spiritul ei. Obişnuit sã se afle în contact direct cu mulţimea oamenilor, Iisus nu putea accepta cutuma fariseilor de a nu se apropia niciodatã fizic de cei pe care îi pãstoreau, temându-se cã pot deveni impuri. Saducheilor le reproşa necredinţa în înviere şi transformarea Templului, ca locaş sacru, în spaţiu comercial. Îi ridiculiza pentru importanţa pe care o acordau genealogiei personale, drum pe care se îndepãrtau de adevãrata evlavie şi pietate. Pe zeloţi îi condamna pentru renunţarea la principiile fundamentale iudaice şi restrângerea acţiunilor lor la manifestãri în forţã, la revoltã. Nu înţelegea ce anume îi determinã sã înlocuiascã adevãratul itinerariu al mântuirii personale cu idealurile luptei împotriva romanilor. Aceştia se fãceau vinovaţi de încãlcarea unei porunci care avea sã facã din creştinism religia iubirii, în opoziţie cu cea mozaicã a rigorii sau dreptãţii: trebuie sã ne iubim aproapele, duşman de ar fi, ca pe noi înşine.

Desigur, evreii de rând l-au receptat ca pe unul de al lor, dar ca spirit reformator, anunţat de Baruch, Daniel sau Enoch, precum şi ca pe un *Mesia* care va unifica Israelul şi va schimba destinul omului obişnuit. Fariseii doreau sã afle dacã este un *rabbi,* un învãţãtor asemenea lor şi care este esenţa ştiinţei lui, dar nu puteau accepta sub nici o formã cã li se înfãţişa ca *Fiu al omului* anunţat de profeţi. Saducheii, Marii Preoţi, ocupaţi sã pãstreze prerogativele administrative ale Templului, erau direct interesaţi sã colaboreze cu romanii şi sã stãvileascã orice revoltã socialã a evreilor. Tot

Universitatea SPIRU HARET

de aceştia ţinea şi recunoaşterea titulaturii de *Mesia* în cazul oricărui individ care se proclama ca atare. Natural, nici Iisus nu a putut evita întâlnirea cu ei şi răspunsul la întrebare: era el Mesia? Răspunsul pozitiv al acestuia avea să atragă mânia preoţimii care aştepta dovezi în acest sens, nu o simplă afirmaţie. Erau direct răspunzători în faţa evreilor dacă recunoşteau greşit pe *Mesia* în persoana lui Iisus sau a oricărui alt propovăduitor. Apoi intuiau just că o eventuală mişcare mesianică de amploare şi tocmai în centrul Ierusalimului putea ascuţi nepermis raporturile castei sacerdotale cu guvernatorul roman al provinciei, ducând până la suprimarea libertăţilor religioase ale iudeilor.

Mesia constituia pentru evreu nu numai simbolul mântuirii lui şi a lui Israel, dar şi un concept straniu care speria şi lăsa loc de multiple interpretări. Trebuia să fie o persoană cu o natură divină evidentă, un mântuitor trimis din ceruri de către Dumnezeu însuşi, adică un Fiu al Omului, care – era scris în Talmud – trebuia să-şi înceapă lucrarea înaintea Înaltei Curţi din Ierusalim şi al cărui nume fusese creat anterior lumii. Exista o întreagă literatură apocaliptică dezvoltată în jurul acestui nume-concept de Mesia. Fie că era vorba despre un comandant militar sau un erou naţional care reunifica Israelul şi-i alunga pe romani, fie că era vorba despre o fiinţă divină situată deasupra oamenilor şi cu putere nestăvilită asupra îngerilor căzuţi, Mesia înflăcăra imaginaţia evreilor de rând. Deşi nu s-a numit niciodată pe sine cu acest apelativ, Iisus îşi spunea totuşi Fiul Omului, adică fiu al lui Dumnezeu, în plinătatea semnificaţiei acestui cuvânt. Nu era simplu să afli că acel IHVH, al cărui nume inefabil abia putea fi rostit de către preoţi în Templu o dată pe an, dăruia acum un fiu trupesc în vederea răscumpărării de păcate. Era greu de imaginat pentru iudeu un Dumnezeu care lua trup omenesc, deşi exista şi credinţa mai veche că Mesia se va arăta ca fiinţă umană şi deopotrivă divină printre celelalte fiinţe. Minunile şi vindecările pe care Iisus le-a realizat îl recomandau ca pe o astfel de persoană miraculoasă, cu ştiinţa luptei cu duhurile rele şi – mai ales – cu ştiinţa reînvierii trupurilor, ca în cazul lui Lazăr. Nu în ultimul rând, intrarea lui în Ierusalim, în ovaţiile mulţimii, a părut ca o recunoaştere a statutului său de comandant militar al unei revolte împotriva romanilor, care nu i-a aparţinut lui, ci zeloţilor.

Romanii îl vor răstigni ca Rege al Iudeilor, în urma procesului pe care l-au iniţiat saducheii, pe motiv de lezare a guvernării romane. Saducheii nu l-au pedepsit după legea evreiască, adică nu l-au omorât cu

Universitatea SPIRU HARET

pietre, de teamă că revolta populară ar putea fi îndreptată împotriva lor. De atunci şi până astăzi o mare parte a evreilor nu a acceptat faptul că Iisus este Mesia. Evreii contemporani nouă îl aşteaptă încă pe adevăratul Mesia. Desigur, toţi acei evrei care l-au identificat pe Mesia în persoana lui Iisus, ca şi mare parte dintre păgânii care vor recunoaşte mai târziu acelaşi lucru, vor purta numele de creştini.

I.2. **Cum a avut loc desprinderea creştinismului de iudaism?**

Un singur eveniment cutremurător avea să zguduie credinţa religioasă a evreului de rând până la renunţarea de către acesta la mozaismul tradiţional: vestea învierii lui Iisus. Apostolii săi anunţă adevărul dovedit al mesianităţii lui. Din acest moment, cei care se constituiseră iniţial ca simplă sectă în trunchiul iudaismului tradiţional devin reprezentanţii unei religii noi. Această nouă religie susţine că mântuirea poate avea loc numai prin persoana lui Iisus Hristos şi că ea nu mai este garantată de cunoaşterea Legii Orale şi de îndeplinirea riturilor religioase. ***Tora*** este substituită cu Iisus, aşa cum peste şase secole Iisus va fi substituit, în islam, de către ***Coran.***

Fără îndoială, există anumite **cauze** care au determinat separarea şi consolidarea creştinismului ca religie de sine stătătoare. Unele sunt **social-politice**, altele sunt **cultural-religioase** sau pur şi simplu evenimente, în aparenţă mărunte, care au avut rolul de adevărat catalizator în acest proces.

Trebuie amintit, în primul rând, **caracterul raporturilor dintre evrei şi lumea greco-romană**. Atitudinea negativă, critică a romanilor la adresa evreilor era înteţită de scrierile greceşti, scrieri care înfierau de obicei exclusivismul şi straniile cutume evreieşti considerate adevărate frâne pentru progresul civilizaţiei. Romanii, care se dovediseră în repetate rânduri toleranţi în privinţa libertăţii religioase a evreilor, încep în acest secol I d.H. să devină agasaţi de nerespectarea cultului împăratului o dată cu întemeierea Imperiului. Neacceptarea de către evrei a formalităţilor cultului de stat impuse de romani, ca şi intoleranţa acestora faţă de religiile altor seminţii, aspect remarcat şi amendat de către intelectualii greci ai Alexandriei de pildă, şi chiar rigorismul macabeilor care blocau orice reformă în sânul iudaismului, au constituit cauzele ostilităţii faţă de aceştia. În plus, cum arăta Tacitus, se dezvolta un adevărat naţionalism iudaic, preponderent apocaliptic, axat pe convingerea că lumea va fi condusă de

către iudei. Apoi, răscoala din 66 d.H, urmată de asediul Ierusalimului în 70 d.H., ca urmare a dezlipirii Iudeii de Imperiul Roman, au favorizat acțiunile împotriva evreilor. În special momentul istoric din anul 70 d.H. este pus în legătură cu separarea ireversibilă a iudaismului de creştinism.

Până în 50 d.H, orice creştin era evreu. Dacă un păgân dorea să devină creştin trebuia să fie mai întâi evreu, cu toate consecințele care decurgeau de aici. Se pare că **Saul din Tars**, cunoscut ca Apostolul Pavel, este cel care a decis **măsurile necesare trecerii de la secta iudaică la o religie separată**. A fost fariseu şi, deci, adept al cutumelor evreieşti, cetățean roman şi cunoscător al filosofiei greceşti. Dincolo de momentul supranatural al convertirii lui, Saul a înțeles că evreii, în primul rând, nu-i mai acceptau pe creştini. De aici decizia lui de a propovădui doctrina creştină păgânilor, abolind cu desăvârşire etapele convertirii la religia evreiască. Aşadar, s-a renunțat la circumcizie şi la obiceiurile alimentare care-i separau pe evrei de celelalte seminții şi le dictau o autoizolare care nu avea nimic în comun cu menirea acestora de a propovădui tuturor o religie universalistă. Cu alte cuvinte, Saul a căutat acele elemente ale religiei evreieşti care îi confereau acesteia caracterul universalist, le-a reinterpretat în context creştin şi încet, încet a reuşit să înlocuiască revelația prin **Tora** cu revelația prin Hristos, respectarea Legii prin credința în Fiul lui Dumnezeu, sacrificiile iudaice cu taina euharistiei. Mare importanță a avut şi conținutul doctrinei **protocreştinismului**, de care Saul trebuie să fi avut cunoştință de vreme ce realizează trecerea la hristologie printr-o schemă ideatică mult asemănătoare, ajustată pe alocurea. Pentru creştinismul incipient, Iisus era o ființă umană care – prin Înviere – căpăta şi atribute divine, Fiu al lui Dumnezeu, dar nu egal cu acesta, şi Mesia cel promis. Saul duce interpretarea mai departe: Iisus este divin din naştere şi deopotrivă om, este Hristos, cel care mântuieşte, şi ipostasă a lui Dumnezeu, egal ca esență, Dumnezeu el însuşi. Scrisorile sau epistolele paulinice, elaborate între 50 şi 65 d.H., conțin nu doar simple mărturii de credință cu privire la moartea şi învierea lui Hristos, ci şi explicații, enunțuri care stabileau convergențe şi analogii cu cele ale Vechiului Testament, în vederea instruirii, catehizării noilor convertiți. Se trecuse de la înțelegerea creştinismului ca religie desăvârşită a celei evreieşti, la afirmarea unui creştinism de nuanță elenistă, aceasta după ce existase formula bisericilor iudeo-creştine, cum era cea de la Ierusalim, dar care nu au supraviețuit anului 71 d.H. Vorbitor de limbă greacă, Saul face şi dovada unui tip de gândire preponderent elenist. Ca

Universitatea SPIRU HARET

formă literară, epistolele sale se încadrează în cele 21 sau 41 de tipuri de scrisori menționate în orice tratat de epistolografie elenistică, deşi modifică un mare număr din convenţiile ce le erau specifice. Oricum, scopul acestor epistole este unul apologetic sau polemizant, folosindu-se mijloacele retoricii greco-romane clasice.

Revenind la motivele care au generat ruptura, nu trebuie să omitem un aspect deosebit de important: accentul pus pe **dubla natură, divină şi umană**, a lui Iisus Hristos. Pentru evreu distincţia om-Dumnezeu era una tranşantă; chiar dacă ***Geneza*** afirma chipul dumnezeiesc în om, aceasta nu trebuia înțeleasă în sensul posibilității ca un Dumnezeu transcendent să coboare în trup uman. Afirmația că Hristos este Dumnezeu a surpat ultima punte de trecere doctrinară între iudaism şi creştinism. Ca una care nega tocmai esența teologiei iudaice, o asemenea afirmație le părea evreilor o întoarcere la o anume formă de păgânism şi o negare chiar a monoteismului profesat de ei. Paul Johnson a arătat cel mai bine care era miza confruntării: „Evreii nu puteau să accepte divinitatea lui Iisus ca om-creat-de-Dumnezeu fără să repudieze dogma centrală a credinței lor. Creştinii nu puteau să accepte că Iisus era cât de puțin mai prejos de Dumnezeu fără să repudieze esența şi scopul mişcării lor. Dacă Hristos nu era Dumnezeu, creştinismul era egal cu zero. Dacă Hristos era Dumnezeu, atunci iudaismul era fals”[3].

Tot de neacceptat era şi mesianitatea lui Iisus, de factură aparte, care nu era pacificatorul charismatic aşteptat, ci mai degrabă un evreu neînțeles omorât de mâna păgânilor romani. Imaginea unui Iisus omorât prin crucificare de ocupatori era foarte departe de imaginea acelui Mesia pe care scrierile evreieşti îl propovăduiau.

Altă cauză ține exclusiv de imposibilitatea evreilor de a considera Legea abolită sau „împlinită” în sens creştin. Prescripțiile care organizau viața de zi cu zi a evreului erau înlocuite cu dezideratul iubirii, o iubire pe cât de concretă, pe atât de abstractă. O lege nouă care impunea exercițiul devoțiunii față de Dumnezeu şi iubirea pentru semeni, dar care cerea în mod exclusivist retragerea din viața socială, politică şi chiar familială pentru a putea fi împlinită. În fapt, nu conținutul ***Vechiului Testame***nt era reinterpretat, ci ***Talmudul***, aşa cum istoria ulterioară avea s-o dovedească. În ***Talmud*** existau într-adevăr considerații violente la adresa persoanei lui Iisus, nu de puține ori descris ca fiu al unui soldat roman şi, desigur, sortit

[3] Paul Johnson, *op. cit.*, p. 121.

Universitatea SPIRU HARET

chinului veşnic al iadului pentru erezie. Cu vremea, aceste pasaje înveninate au fost eliminate din ***Talmud***, dar numai în urma unor înfierări ale creştinilor pe toată durata Evului Mediu.

I.3. **Idei şi practici iudaice preluate şi valorizate diferit în creştinism**

Creştinii au preluat de la iudei în primul rând o parte din scrierile revelate: ***Pentateuhul***, ***Profeţii*** şi ***Cărţile despre Înţelepciune*** şi aveau să le canonizeze, chiar dacă evreii se abţinuseră s-o facă în cazul unora dintre ele. În materie de **rit**, cu siguranţă că liturghia, împărtăşania, cântarea Psalmilor, Paştele, sinagoga (devenită biserică) etc. au rădăcini iudaice. La multe dintre acestea vor renunţa apoi rabinii. Singurul aspect care nu trimite aproape deloc la moştenirea iudaică este hristologia, meritul de a o fi conturat revenindu-i lui Saul.

Preluarea scrierilor impunea şi utilizarea **metodelor de interpretare** ale acestora. Astfel, alegoria atât de dragă lui Philon Evreul devine pentru creştini şi apologeţii creştinismului un bun comun. Într-o formă adaptată a supravieţuit şi **polemica iudaică**, aşa cum era utilizată de martirologi, mai ales sub Macabei. Nu există aproape nici o diferenţă între tonul abrupt, brutal, al evreilor împotriva celor pe care-i considerau eretici şi cel al creştinilor împotriva evreilor şi păgânilor deopotrivă. Apoi, aşa cum evreii stabiliseră canoanele ***Vechiului Testament***, în acelaşi sens creştinii au recurs la canonizarea ***Noului Testament***. Noua ***Biblie*** a creştinului, care adăuga un ***Nou Testament*** celui ***Vechi***, oferea cadrul constituirii doctrinei creştine pe paliere proprii şi independente de cele iudaice.

Ca moştenitori ai Vechiului Testament, creştinii au luat de la evrei cel puţin **două credinţe fundamentale**. În primul rând, credinţa că există **un singur Dumnezeu**, cu care se încheie **un legământ** şi, în al doilea rând, credinţa că acesta este un **Dumnezeu al dreptăţii**, judecător al tuturor oamenilor. Ideea că legământul poporului ales cu Dumnezeu este **ireversibil** şi de netăgăduit avea să treacă şi la creştini: ***Noul Testament*** dovedeşte că legământul poate fi cel mult modificat de către Dumnezeu, dar niciodată rupt definitiv. În islam, a treia religie monoteistă a lumii, Muhammad va pune problema transmiterii unei religii noi, cu un mesaj aparte, într-un context similar, amintind de păstrarea şi doar de modificarea legământului dintre oameni şi Allah.

Universitatea SPIRU HARET

Dincolo de Avraam şi de Moise, de afirmarea monoteismului, un alt moment crucial pentru apariţia unor idei-forţă care au influenţat ideologii şi mişcări dintre cele mai variate în cursul istoriei universale, îl reprezintă **naşterea profetismului**. Termenii care desemnează în ***Vechiul Testament*** profetul sunt: *meşuga* (nebun), *haze* (vizionar) sau *navi* (prezicătorul, omul care vorbeşte), însă semnificaţia lor trimitea totdeauna la afirmarea calităţii de predicator şi nu de prezicător. Josy Heisenberg afirma că profeţii au avut rolul de a schiţa „o filosofie a istoriei care să le permită să continue a da sens existenţei poporului lui Dumnezeu”[4]. Mai multe idei specifice scrierilor profetice au fost moştenite de creştini: denunţarea regalităţii, amendarea ritului excesiv, blamarea exploatării semenului, necesitatea ca toate popoarele să se supună aceloraşi exigenţe morale, scopul şi sensul bine precizat al istoriei, lumea ca spaţiu de manifestare a unui Creator transcendent etc.

Ceea ce leagă esenţial, însă, gândirea iudaică de cea creştină este **teognozia** particulară: Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât dacă vrea să fie cunoscut şi doar dacă se autorevelează. Ţofar din Naama îl întreabă pe Iov (11,7): „Poţi spune tu că poţi ajunge la cunoştinţa desăvârşită a celui Atotputernic?”, iar Pavel (*Corinteni* 1,21) observă că „(…) lumea, cu înţelepciunea ei, n-a cunoscut pe Dumnezeu în înţelepciunea lui Dumnezeu”. Se impune o distincţie clară între înţelepciunea relativă, parţială, a oamenilor şi cea desăvârşită a lui Dumnezeu.

În ceea ce priveşte **revelaţia**, notăm că ebraicul *galah* (*a revela*) în ***Vechiul Testament*** semnifica ideea goliciunii sau îndepărtării barierelor din calea percepţiei. În ***Noul Testament*** este utilizat *apocalypto* pentru ebraicul *galah*, cu un sens deviat: *a descoperi, a face clar ceea ce a fost ascuns*. Alt termen este grecescul *phaneroo* (*a manifeta, a se prezenta pe sine*), echivalent cu ebraicul *anan* folosit pentru a descrie manifestarea lui IHVH în norul prezenţei sale din pustie. Aşadar, trece din iudaism în creştinism **ideea unei revelaţii universale şi permanente a lui Dumnezeu în creaţie**, chiar dacă *galah* are un sens mai apropiat ordinii profane, iar *apocalypto* unul mai aproape de sacralitate.

În ***Vechiul Testament***, revelaţia vizează în primul rând descoperirea scopurilor lui Dumnezeu: cum este, ce face, ce a făcut şi ce urmează să facă pentru oameni ca urmare a legământului instituit. Profeţii sunt aceia care

[4] Josy Heisenberg, *Iudaismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 26.

Universitatea SPIRU HARET

desluşesc legile şi promisiunile convenite între poporul ales şi Dumnezeu. În ***Noul Testament***, revelaţia se rotunjeşte în persoana lui Hristos: aceasta este prima revelare întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu, este calea care asigură accesul deplin la înţelegerea revelaţiei. În urmare logică, Iisus este receptat ca împlinirea noului legământ universal, iar comunitatea creştină ca poporul lui Dumnezeu în sens spiritual şi ca Trupul lui Hristos în sens istoric.

Deşi **hristologia** pare singura care nu se înscrie în moştenirea iudaică, remarcăm că s-a păstrat mereu nucleul ebraic al vieţii şi învăţăturii omului Iisus. Mentalitatea sa religioasă păstra ideea făgăduinţei lui Dumnezeu: legământul şi Împărăţia lui Dumnezeu (un alt fel de Pământ al Făgăduinţei). Poate de aceea învăţătura sa a fost primită fără rezerve de evreii tradiţionalişti din Palestina, unde s-a constituit şi prima comunitate creştină, evrei care erau radicali în privinţa monoteismului şi care respectau în detaliu Legea. Este posibil ca acestora mesajul lui Iisus să le fi înflăcărat imaginaţia religioasă, plictisiţi fiind de rigorismul excesiv şi dornici de schimbare, în ciuda supuşeniei lor faţă de tradiţie. În mare parte neinstruiţi, aceşti evrei au fost cuceriţi de ideea propovăduirii religiei lor până la capătul pământului, lucru care se petrecea sub ochii lor şi care era conform cu mandatul poporului evreu de a fi ales de Dumnezeu spre a duce moştenirea monoteistă mai departe. Iisus a fost evreul care părea să poată îndeplini misiunea planetară încredinţată poporului lui.

În plus, ***Noul Testament*** leagă **conceptul de adevăr** de aportul Duhului Sfânt la revelaţie: Pavel numeşte Duhul „adevăr" în raport cu falsitatea şi cu eroarea, cu ignoranţa (2 Thesaloniceni: „…aţi primit Cuvântul lui Dumnezeu, auzit de la noi, l-aţi primit nu ca pe cuvântul oamenilor, ci aşa cum este în adevăr, ca pe Cuvântul lui Dumnezeu"). Aşa s-a constituit sintagma **adevăr revelat** în teologia creştină, ca semnificând ceea ce Dumnezeu transmite omului cu privire la sine.

În ce priveşte **natura revelaţiei**, ***Biblia*** concepe revelaţia în primul rând ca pe **o comunicare de ordin verbal**. Ebraicul *tora* însemna *învăţătură*, *instruire*, *lege* şi era echivalentul termenului *debarim*: *cuvânt*. Deşi nu există un termen specific în limba ebraică pentru a exprima semnificaţia modernă a termenului *istorie*, specialiştii sunt în general de acord asupra plasării originii ideii de istorie în religia ebraică: **istoria oamenilor este istoria revelaţiei lui Dumnezeu**. Comună este şi ideea că revelaţia nu epuizează în totalitate fiinţa şi activitatea lui Dumnezeu, libertatea acestuia rămânând neştirbită.

Universitatea SPIRU HARET

Raportul **creat** (lume vizibilă şi invizibilă) – **necreat** (Dumnezeu) deschide **problema revelaţiei la nivelul lumii sensibile**. Toate avertismentele ebraice în legătură cu pericolul de a-l reprezenta pe Dumnezeu prin imagine ar conduce fără echivoc la ideea că Vechiul Testament nu pledează pentru revelarea lui în universul creat. Totuşi, ebraicii nu au negat că natura (cerurile şi pământul) revelează anumite atribute divine, dar s-au ferit să conceapă natura ca pe o emanaţie sau ca pe o putere din lăuntrul lui Dumnezeu.

În fine, **antropologia** ebraică şi cea creştină au un filon comun. Dumnezeu l-a făcut pe om ca şi cheie de boltă a creaţiei sale. Natura umană este destinată unei participări speciale la planul divin. Omul a fost creat conform cu Dumnezeu („după chip şi asemănare"), altfel spus **chipul divin este recognoscibil în om** potrivit aptitudinilor raţionale şi exigenţelor morale pe care omul le vădeşte. Acestora li se adaugă abilitatea autotranscenderii, exercitarea voinţei şi credinţa în nemurirea sufletului. Din ideea circumscrierii vieţii omeneşti în Dumnezeu rezultă o alta: **existenţa umană ca peregrinare**, ca exod către Împărăţia lui Dumnezeu. Este afirmată dimensiunea salvifică a unui Dumnezeu care se implică în istoria evenimenţială a oamenilor pe care-i eliberează, aşa cum a făcut-o odinioară şi cum o va face mereu. În genere, eshatologia iudaică sublimează în creştinism în concepţia despre Împărăţia lui Dumnezeu. Dumnezeul unic iudaic se autorevelează acum ca Treime, mai întâi în Hristos ca imagine perfectă a lui Dumnezeu, ca şi Cuvânt întrupat sau minte întrupată a lui Dumnezeu, ca mediator între Dumnezeu şi lume.

II. **GÂNDIREA ÎN PRE-EVUL MEDIU**

Cea mai clară modalitate de a înțelege cum s-au raportat primii creştinii la spiritualitatea ebraică o reprezintă un scurt demers în **literatura primelor secole creştine**. Întreprinderea nu este uşoară, deoarece toate observațiile apologeților cu privire la spiritualitatea sau religia ebraică se împletesc cu considerații la adresa altor tipuri de cultură. În orice caz, din apologii transpare maniera în care era înțeles raportul **iudaism-creştinism**, dar şi raportul tacit **credință-rațiune** pe care se va statornici discursul filosofic medieval. Întâlnim în scrierile apologetice mare parte din interogațiile de natură filosofică ce vor fi dezbătute, scolastic sau nu, în tot Evul Mediu. Aşadar, analiza gândirii din primele secole creştine, deşi poate fi inclusă în ceea ce convențional numim filosofie antică, poate fi circumscrisă şi prin sintagma **gândire pre-medievală**. În acest sens, considerăm că studiul **apologeticii** şi al **patristicii** constituie o propedeutică necesară pentru istoria filosofiei medievale.

II.1. **Părinții apostolici**

Sunt denumiți astfel cei care au avut o relație directă sau indirectă cu apostolii. Analiza gândirii lor presupune analiza literaturii creştine care începe cu epistolele Apostolului Pavel. Necesitatea de a asigura explicarea doctrinei creştine celor proaspăt convertiți a dat naştere unei literaturi aparte, care nu se rupea definitiv de tradiția greco-romană, dar prezenta anumite particularități. ***Epistolele lui Pavel*** (sau ***paulinice***) pot fi considerate scurte prelegeri ce lămureau asupra morții sau învierii lui Hristos şi care stabilesc cadrele teoretice în care aceste probleme pot fi discutate. Este vorba despre o apologetică ce pleacă de la aspectele etice şi teologice ale doctrinei creştine şi care utilizează retorica clasică, greco-romană. În sinagogele lor din diaspora, evreii luaseră contact cu elenismul

Universitatea SPIRU HARET

şi acest lucru este evident chiar şi în literatura primilor creştini. Aceste epistole, unele intrate în ***Noul Testament***, altele lăsate deoparte (***epistolele non-pauline***), sunt dovezi ale manierei în care coexistă, în acelaşi text, exegeza, rugăciunea şi polemica, cea din urmă adesea de nuanţă stoică sau cinică. Într-adevăr, alături de formulele creştine puteau fi întâlnite **elemente ale filosofiei eleniste**, toate ordonate cumva în prelungirea iudaismului tradiţional. Creştinii se revendicau de la iudaism, dar convingeau de aceasta prin recursul la metodele filosofiei profane.

Clement Romanul, după mărturia lui Clement Alexandrinul sau a lui Origen, i-a cunoscut direct pe apostoli şi a scris o astfel de ***Epistolă către Corinteni.*** Deşi nu alegorizează, Clement pare emisarul unui creştinism ce-şi recunoaşte geneza direct din filonul iudaic, aşa cum se întâmpla în sinagoga elenestică în genere. Din punctul lui de vedere, Biserica creştină este prelungirea firească a Templului iudaic, iar Pavel un iudeu veritabil. Deşi nu s-a dovedit autenticitatea sa, în secolul al III-lea circula o scriere autobiografică a lui Clement Romanul care desluşea etapele trecerii de la păgânism la creştinism şi experienţele spirituale personale prilejuite de întâlnirea cu Apostolul Petru.

Ignaţiu din Antiohia, spre deosebire de Clement Romanul, are o atitudine negativistă cu privire la păstrarea tezaurul ideatic iudaic în sânul creştinismului. Propune un criteriu absolut de interpretare a ***Scripturilor***, care depăşeşte sensul literal şi-l asigură pe cel spiritual, hristologic. Astfel, tot ce trebuie extras ca semnificaţie din textul scriptural este pus în evidenţă prin faptele lui Hristos.

Policarp din Smirna l-a cunoscut pe Apostolul Ioan, după mărturia lui Irineu din Lyon. Acesta a scris o ***Epistolă către Filipeni***, se pare că între 120 şi 150 d.H., în care disputa era în jurul naturii divine şi omeneşti a lui Hristos, în opoziţie cu marcionişţii. Despre aceştia vom discuta mai târziu. Adept al dualităţii trup-suflet, Policarp a susţinut cu tărie natura omenească a trupului lui Iisus şi natura divină a spiritului lui.

Iată cum catehizarea convertiţilor la creştinism a atras după sine explicarea cu argumente, adesea de natură filosofică, a doctrinei creştine. Lupta de idei dusă cu evreii, pe de o parte, cu păgânii, pe de alta, a condus la aşezarea filosoficului în faţa religiosului. De aici înainte, **raportul raţiunii cu credinţa** va deveni piatra de poticnire a gânditorilor pentru totdeauna.

II.2. **Filosofia greacă în optica gândirii creştine**

Există oare vreo punte de contact între raționalitatea filosofiei şi inefabilul credinței? Răspunsul nu este facil. Trebuie armonizată o doctrină a cunoaşterii, rațională prin excelență, care presupune cunoaşterea esenței tuturor lucrurilor, cu o doctrină a mântuirii. Pot recunoaşte cei obişnuiți cu filosofarea, în această doctrină a mântuirii, o filosofie în sens tare ? Sau pot accepta creştinii identificarea religiei lor cu **un nou sistem filosofic**? Sigur este faptul că nevoia firească de expansiune a creştinismului a impus cu necesitate contactul cu lumea păgână şi cu fondul ei cultural. Primii apărători ai creştinismului se aflau într-o situație delicată: pe de o parte, se temeau să nu degradeze credința întemeiată pe revelație prin apelul la filosofie, pe de alta, erau conştienți că nu pot converti elitele păgâne cultivate la creştinism decât prin elementele aflate în interiorul culturii lor. Încet-încet, în pofida inerentelor ezitări, a devenit un fapt evident că filosofia poate avea un rol uriaş în însăşi apărarea creştinismului. Deşi putea fi susținută ideea credinței fără armătură rațională, creştinii universaliști nu puteau renunța la bagajul enorm de cultură şi la spiritul speculativ al grecilor care trebuiau puse în acord cu tot ceea ce lumea ebraică a creat mai valoros în câmpul gândirii. Creştinismul trebuia, cultural vorbind, să dea seamă de fiecare izbândă a spiritului omenesc, indiferent de locul de proveniență al acesteia. Astfel, în ciuda apelului paulinic de a nu recurge la înțelepciunea lumească, creştinii au înțeles că trebuie să recupereze şi să absoarbă tot ce era mai nobil în cultura veche a lumii, cu precădere în filosofia greacă.

Primul liant l-a constituit limba greacă, cea în care era scrisă ***Biblia,*** dar şi literatura clasică creştină. Cum să nu datoreze creştinul culturii greceşti un termen precum cel de *Logos*, cu care Ioan îşi începe ***Evanghelia***? Imensa forță speculativă a limbii greceşti este astfel pusă în slujba noii doctrine. Prinde contur ideea că au existat creştini înainte de apariția lui Hristos şi că mulți greci şi-au elaborat doctrinele cu ajutorul revelației naturale a *Logosului*. Dar dacă filosoful elen este interesat de aflarea principiului lumii şi doreşte să cunoască omul şi lumea în care acesta ființează, intercalarea unui termen precum cel de Dumnezeu unic, transcendent şi universal îi trimite pe creştini dincolo de lumea aceasta. Apoi, dacă operele grecilor pot fi supuse greşelii, ca rod al minții unor oameni, cele ale creştinilor pretind că scot la iveală un fond de idei fără eroare. Garanția este oferită de revelația supranaturală.

Cei care totuşi au negat rolul speculaţiei filosofice sau al utilizării raţiunii pentru rezolvarea problemelor de ordin teologic nu doreau, în fapt, să-l „probeze" pe Dumnezeu ca existenţă din perspectivă raţională. Motivul era simplu: autoevident, Dumnezeul creştinilor nu are nevoie de exerciţiul minţii oamenilor pentru a exista. A-l supune logicii umane înseamnă a-l condamna la o înlănţuire cauzală inutilă şi eronată. Însă chiar Pavel, adversar al filosofiei profane, face filosofie fără să-şi dea seama: distinge între suflet, duh şi spirit, distincţie necunoscută evreului , dar alfabet pentru stoic.

Dacă ne referim la **starea filosofiei în timpul lui Pavel**, vom vedea că aceasta se dezvolta oarecum în derută. **Stoicismul**, **epicureismul**, **scepticismul** şi **neoplatonismul** încercau să păstreze vie filosofarea prin preocupări de ordin etic. Toate au dorit să formuleze legi ale vieţii practice din concepţiile teoretice despre natură. Cel mai distructiv pare **scepticismul**, care îngroapă orice interes pentru filosofare: nu există criteriu al adevărului, după cum nu există criteriu al moralităţii. N-ar fi totuşi corect să apreciem că asistăm în această perioadă la disoluţia filosofiei sau la epuizarea direcţiilor sale de evoluţie. Neoplatonismul şi stoicismul constituie şi astăzi un izvor de cugetare din care mulţi gânditori îşi extrag seva ideilor. Dar este adevărat că neoplatonismul şi peripatetismul (neoaristotelismul) erau concepţii care se distanţau de platonism sau aristotelism în destul de mare măsură. Apariţia creştinismului a constituit, desigur, şansa filosofiei de a găsi resursele necesare primenirii şi supravieţuirii într-o direcţie pe care n-o bănuia. Ca doctrină în formare, creştinismul a ridicat mari probleme de natură conceptuală, teoretică. Pentru a soluţiona mare parte din provocările sau dificultăţile ivite, s-a făcut apel la cultura aşa-zis păgână, valorizând-o sub aspectul chestiunilor moralei sau aspectelor religioase (dacă existau) sau punând între paranteze tot conglomeratul de cunoştinţe filosofice care nu folosea creştinului.

Sarcina filosofiei era aceea de a descifra ce se ascunde sub forma simbolică a dogmelor religioase, să stabilească valoarea adevărurilor revelate şi să găsească un criteriu pentru adevăr în general. Credinţa însăşi ridică întrebări cu caracter filosofic: **De ce credem în Dumnezeu? Care sunt modalităţile de cunoaştere a acestuia de care dispunem? Care poate fi natura şi statutul logic al aserţiunilor de tip religios? Este creştinismul o teorie despre lume? Dacă da, trebuie excluse ca false celelalte concepţii despre lume sau pot coexista nestingherit? Cât este de ştiinţifică cunoaşterea religioasă?** Una peste alta, filosofia părea că

este singura capabilă să confere structură teologiei şi să stabilească cu rigoare cadrele studierii oricărei probleme.

Astfel, problema raportului dintre filosofie şi teologie s-a pus din clipa intruziunii creştinismului în istorie şi continuă încă, întâlnind dificultăţi, pericole şi paradoxuri. Creştinismul a avut nevoie mai întâi de **metafizica greacă**, pentru a găsi modul reflexiv de raportare la credinţă, care presupunea **gândirea conceptuală**.

Există un itinerariu sinuos, de la apologeţi la antiereziarhi, de la Şcolile teologice din Alexandria şi Antiohia până la capadocieni şi părinţii mistici ulteriori, legat de **estimarea înţelepciunii profane**. Filosofia avea să ofere întregul său limbaj şi cadrul conceptual teologiei, iar atitudinea ostilă faţă de ea manifestată de către unii apologeţi a constat în teama de a nu fi alterată teologia harismatică.

Oricum, fiecare gânditor medieval a adoptat o poziţie faţă de filosofie. Unii s-au raportat pozitiv şi au dovedit importanţa excepţională a demersului filosofic în constituirea doctrinei creştine. Alţii au avut o atitudine negativă, considerând filosofia sursa tuturor erorilor doctrinare şi a abaterii de la dreapta credinţă. Sunt şi poziţii moderate: a fost decantat ce anume poate folosi teologiei şi ce nu din arealul filosofiei. Astfel, s-au înfăptuit departajări nete între filosofii antici care au avut intuiţia nerotunjită a adevărurilor creştine (Parmenide, Platon, stoicii *et al*.) şi cei care au răspândit o învăţătură falsă (Epicur, scepticii, agnosticii *et al*.).

II.3. **Apologeţii de limbă greacă**

Ceea ce ştim despre opera uriaşă a apologeţilor, fie că au scris în limba greacă, fie că au scris în limba latină, reprezintă un fond cognitativ în permanentă transformare. Cel puţin secolul XX a fost scena descoperirii unor manuscrise, documente ale gânditorilor din pre-Evul Mediu adunate în ***Codexuri*** pe care mii de cercetători le traduc, le interpretează şi – de la caz la caz – le redactează. Un text care prezenta marca unui anumit scriitor medieval aflăm acum că aparţine altui autor. Lucrul acesta evident că modifică perspectiva din care fuseseră judecate lucrurile până atunci.

De pildă, pentru intervalul de timp cuprins între secolele I-V, dar mai ales I şi II, rămân adesea neclare graniţele dintre scrierile efectiv creştine, cele gnostice sau cele pur şi simplu necanonice (care nu au fost introduse în ***Biblie***). Abia în 1859, C. Tischendorf avea să descopere în imensul ***Codice***

Universitatea SPIRU HARET

Sinaitic de secol al XV-lea un manuscris intitulat ***Păstorul lui Hermas,*** o lucrare cu mare autoritate în Evul Mediu de început. Se pare că este vorba despre o operă gnostică, pe care o consemnează şi Clement din Alexandria în ***Stromate***, importantă sub aspectul mixturii ideatice complexe şi sub aspectul doctrinei morale extrem de riguroasă. Întâlnim aici elemente ale gândirii ebraice, creştine, gnostice sau păgâne în general, dar esenţială este concepţia hristologică a autorului necunoscut: Hristos este o fiinţă umană care posedă în plus Duhul Sfânt. Importantă este şi metoda de interpretare a surselor utilizate: alegoreza, care va avea un destin aparte în Evul Mediu.

Am amintit despre acest manuscris pentru a introduce în discuţie opera lui **Justin Martirul şi Filosoful,** scrisă în aceeaşi perioadă. Păgân, acesta s-a convertit la creştinism poate înainte de 132 d.H. şi a fost martirizat. A scris două apologii, una adresată lui Hadrian, alta lui Marcus Aurelius, dar celebru a rămas ***Dialogul cu Tryphon***. Este presupusul autor al unor lucrări astăzi pierdute: ***Discurs către greci*** şi ***Despre suflet.*** Ultima ne-ar fi suscitat sigur interesul pentru că hotărâse să analizeze toate concepţiile greceşti referitoare la suflet şi să le critice corespunzător.

Foarte bun cunoscător al filosofiei, trecând prin pitagorism, stoicism şi peripatetism, l-a studiat pe Platon pentru a descoperi concepţia acestuia despre Principiul Necondiţionat. Din păcate, Justin nu va găsi in filosofia platonică decât un prilej de a critica doctrina *anamnesis*-ului. Pentru el este evident că sufletul dobândeşte principiul vital de la Dumnezeu şi nu-l posedă prin el însuşi. Este, desigur, primul hiatus dintre creştinism şi platonism, cel puţin în chestiunea discutată.

Credem că Justin face parte dintre acei gânditori care s-au apropiat de creştinism nu atât din necesităţi de ordin religios, cât din dorinţa de a descoperi o filosofie nouă. Deci **o filosofie**, nu o religie. Aşa cum putea fi citit ***Timaios***-ul lui Platon pentru a răspunde la întrebări ce pot preocupa mintea unui gânditor păgân, Justin citeşte textele ***Vechiului*** şi ***Noului Testament*** şi le analizează ca atare. Surprins de faptul că aparent orice răspuns poate fi găsit aici, va elabora o teorie despre **adevărul unitar al creştinismului**, în opoziţie cu adevărul relativ al grecilor şi barbarilor. Ideea va face carieră: grecii au cunoscut doar fragmentar adevărul, în fapt adevărul în sens creştin, aşa explicându-se şi varietatea de şcoli filosofice greceşti. În ciuda eforturilor lor de a spune totul despre adevăr, nu au reuşit decât să fie mimi imperfecţi ai profeţilor evrei, ai lui Moise în special. Dar aceasta înseamnă că o aceeaşi instanţă i-a luminat şi pe unii şi pe ceilalţi:

Universitatea SPIRU HARET

Logosul. **Teoria Logosului** îl conduce la elaborarea unei adevărate **teorii a cunoaşterii**, cu alte cuvinte a posibilităţilor pe care păgânii şi creştinii le au de a ajunge la acest adevăr unitar. Din teoria cunoaşterii va extrage consecinţe pentru morală. Dacă creştinismul – ultima filosofie dezvăluită şi perfectă – este garanta adevărului unitar, atunci trebuie să acceptăm că celelalte filosofii sunt degenerări ale acesteia şi sunt relative. Ne aflăm în faţa unei concepţii noi şi interesante despre istoria filosofiei, una care răstoarnă cronologia şi presupune criteriul evolutiv. Dar să vedem ce anume semnifică termenul *Logos* la primii creştini, în comparaţie cu accepţiunile anterioare ale acestuia.

II.4. **Logosul grecesc şi Logosul creştin**

Termenul *logos* a însemnat pentru greci *rostire*, *justificare raţională*, *raţiune*, dar şi *definiţie*, *facultate raţională* sau *proporţie*. Oare în ce accepţie putea fi el preluat de creştini? În primă instanţă venea să denumească Cuvântul lui Dumnezeu, aşa cum Ioan îl plasează la începutul ***Evangheliei*** sale.

Dacă, pentru **Platon**, *logos* însemna explicaţie veritabilă a ceva, posibilitatea de a conferi o raţiune a ceea ce cunoaştem sau capacitatea de a conferi un atribut particular unui lucru, pentru **Aristotel** *logosul* desemna raţiunea, raţionalitatea, chiar raţiunea dreaptă, dar şi proporţia matematică. **Stoicii**, pe urma lui Heraclit, considerau *logosul* acea forţă divină activă din univers, materială, identificată cu focul, imanentă lumii, adică sinonimă cu natura şi cu Zeus. Ei distingeau lingvistic şi gnoseologic între un *logos interior* şi unul *exterior*. Primul semnifica gândirea , al doilea desemna vorbirea. În acest sens îşi va elabora alexandrinul Philon doctrina despre *logos*.

Philon din Alexandria va introduce conceptul elenistic de *Logos*, unul necreştin, dar care va fi preluat de autorii biblici, de apologeţi şi patristicieni. Peste distincţia stoică: **logos interior – logos exterior**, el aşează o prescripţie biblică ebraică: *Cuvântul lui Dumnezeu.* Astfel, a reunit dogmele religiei iudaice cu elemente ale filosofiei greceşti într-o metafizică a revelaţiei. De aici înainte, *logosul* va fi localizat ca Raţiune divină ce conţine în sine, ca arhetipuri, toate *eide*-le ce vor sta ca modele ale creaţiei. Acest *Logos* philonian este pe de o parte transcendent, divinitate sau intelect al divinităţii, dar şi cauza instrumentală a creaţiei. Prin aceasta

Universitatea SPIRU HARET

depăşea imanentismul stoic, care cufundase logosul în natură, deschizând drumul şi pentru neoplatonicul Plotin cu a sa distincţie între *logos* şi *nous* [5].

Dar în **teologia creştină** întâlnim două accepţiuni fundamentale ale termenului. Mai întâi, *logosul* reprezintă **raţiunea divină care subzistă în creaturi ca temei al existenţei lor** sau ca principiu personal, inteligibil şi dinamic. În al doilea rând, reprezintă **Cuvântul ipostatic**, adică a doua persoană a Sfintei Treimi. În acest sens, Iisus Hristos este *Logosul* Întrupat.

Vom vedea că teologia patristică va lămuri sensurile termenului *logoi*: raţiunile generale ale lumii care preexistă în Dumnezeu, modele divine care devin sensibile şi se manifestă la nivelul concret al lucrurilor sau entităţilor individuale. Trebuie înţelese ca imagini sau reflexe al raţiunii lui Dumnezeu. Gândind lucrurile, Dumnezeu le creează prin Cuvânt. Acesta este *fiat*-ul divin (*să fie)* prin care lucrurile sunt create prin rostire. Tot prin *logoi* sunt asigurate armonia şi raţionalitatea creaţiei. Astfel, lumea este şi inteligibilă, nu doar sensibilă. Ştiinţa este posibilă tocmai pentru că lumea posedă raţionalitate în virtutea acestor *logoi.*

Revenind la **Justin**, Logosul este cel care fecundează parţial şi incomplet gândirea filosofilor greci sau barbari. Profeţii ebraici sunt cei care au primit lumina Logosului înainte de întruparea acestuia (adică înainte de naşterea lui Iisus) . Această fecundare de către *Logos* este una universală, aşa încât *seminţele logosului* se află în filosofiile precreştine, dar şi în religiile necreştine. Cu alte cuvinte, grecii au fost posesorii unor fragmente ale revelaţiei creştine. Iar Adevăr Unitar înseamnă pentru Justin suma adevărurilor grecilor, barbarilor, evreilor şi ultimele, desăvârşitoare, ale Logosului Întrupat. Ceea ce trebuie să reţinem este ideea manifestării Logosului pentru toţi oamenii din toate timpurile, uneori doar fragmentar, până la apariţia creştinismului.

Antropologia sa este una curioasă. Criticându-l pe Platon şi doctrina nemuririi sufletului, Justin ajunge să afirme că sufletul este muritor. Primind viaţă de la Dumnezeu, o poate pierde tot prin decret divin. Este ciudat pentru că merge totuşi pe sugestia stoic-pauliană a unităţii corp-suflet-spirit şi, deci, distinge între ele, dar se încurcă în chestiunea statutului ontologic al fiecărei componente.

---

[5] A se vedea Francis E. Peters, *Termenii filosofiei greceşti,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 160-164.

Universitatea SPIRU HARET

Elevul lui Justin, **Taţian Asirianul** are o perspectivă diferită de cea a profesorul său. Numele lui se leagă de cel al sectei encratiţilor din Syria pe care o şi înfiinţează (encratiţii erau celibatari şi nu consumau vin). Supus influenţelor gnostice, mai ales valentiniene, a fost criticat atât de Irineu, cât şi de Clement din Alexandria. Nu este clar în ce măsură poate fi considerat un apologet al creştinismului, dar preia ideea iustiniană (la rându-i a preluat-o de la Numenius din Apameea, un platonic moderat) că filosofia greacă este inferioară creştinismului, dar nu recunoaşte că *Logosul* le-a fost revelat şi grecilor. Dimpotrivă, grecii şi-au construit o cultură furând de la barbari ce era mai valoros în materie de filosofie, artă, mitologie etc. În opera sa ***Către greci***, desfiinţează cultura greacă, îi răpeşte titlul de *paideia,* pe care-l conferă creştinismului. Astfel, este afirmată **universalitatea creştinismului în sens cultural** pentru prima oară.

Renunţă şi la concepţia stoică asupra *Logosului*, dar elaborează una **subordonaţionistă.** *Logosul* este subordonat lui Dumnezeu şi, deci, nu poate fi Dumnezeu. Fără să vrea poate, a oferit un argument raţional privitor la creaţie şi la *Logosul* Întrupat. Nefiind Dumnezeu însuşi, este logic să admitem că, subordonat lui, *Logosul*, prin rostire, capătă statut ontologic de fiinţă reală distinctă de cea transcendentă, în care-şi are temeiul. Dar nu mai putea explica raportul exact dintre Dumnezeu şi *Logosul* său, fiind considerat eretic. De altfel, prin 170, a închegat ***Diatessaron***-ul, un fel de ***Biblie*** în care erau cuprinse ***Evangheliile Noului Testament***, dar şi unele apocrife, colecţie care a devenit scriptura oficială a Bisericii siriace până în secolul al V-lea. Aderarea la gnoza valentiniană, apoi, i-a cimentat imaginea de eretic.

El interesează filosofia pentru o concepţie particulară asupra **sufletului**, amintind mult de cea a sufletului sleit la Platon. Sufletul se poate aneantiza încetul cu încetul sub acţiunea trupului dacă nu se află constant pe drumul cunoaşterii adevărului. În fapt, compus, sufletul este deopotrivă *psyche*, adică spiritul energetic prezent în materie, dar şi *pneuma,* marca divinităţii în noi, sufletul superior, chipul divinităţii reflectat.

Contemporan cu Taţian, **Athenagoras din Atena** trebuie reţinut ca cel dintâi apologet care se pronunţă în favoarea **utilizării raţiunii pentru probarea adevărurilor revelate**. Credinţa trebuie demonstrată, nu acceptată nereflexiv. Aşadar, apără creştinismul în a sa ***Suplică*** sau ***Ambasadă pentru creştini*** (177 d.H.) de acuzaţiile frecvente de ateism, imoralitate, antropofagie. Paradoxal, credinţa într-un Dumnezeu unic le

Universitatea SPIRU HARET

pare păgânilor ateism, datorită renunţării la credinţa în mai mulţi zei. Împărtăşania creştinească, cu pâine şi vin, trupul şi sângele lui Hristos, le pare antropofagie, de unde şi acuza de imoralitate. În plus, retragerea din viaţa obştească a creştinilor, renunţarea acestora la familii şi refuzul de a participa la viaţa politică, au făcut ca aceştia să fie receptaţi eronat de către păgâni. Athenagoras se străduieşte din răsputeri să dărâme acuzaţiile, dar o face întotdeauna prin apelul la argumente raţionale. De altfel, familiarizat cu filosofia grecească chiar la Atena, se plasează undeva la întâlnirea stoicismului, platonismului şi aristotelismului cu apologetica iustiniană.

Ca şi pe Justin, l-a preocupat **problema nemuririi sufletului**, mai bine zis a învierii morţilor. Dacă nu ar exista patru citări din ***Vechiul*** şi ***Noul Testament***, lucrarea scrisă în acest scop ar putea fi inclusă în rândul celor pur filosofice. Argumentele sale au rămas exemplare pentru modalitatea în care raţiunea şi credinţa pot coexista. În ***Despre învierea morţilor*** aduce câteva **probe raţionale** în sprijinul ideii că nu numai **sufletul este nemuritor**, dar şi trupul. Să dovedeşti învierea trupului nu era un lucru uşor. Athenagoras pune la bătaie elemente ale filosofiei aristotelice şi mai puţin platonice, pe care le adaptează discursului creştin. Viziunea sa despre om şi despre sensul lui în univers o generează pe cea referitoare la trup. Omul este livrat de către Dumnezeu unei existenţe raţionale, dovadă capacitatea lui de cunoaştere şi de simţire. Nimic nu este inutil, totul este creat cu un rost bine precizat, cu atât mai mult omul. Naşterea acestuia are loc în vederea petrecerii sufletului către veşnicie, iar veşnicia este cea care „cere" învierea. Nu numai că sufletul este nemuritor, dar şi trupul care-l poartă va învia, pentru că şi el este responsabil pentru faptele omeneşti. Nu are a plăti numai sufletul ceea ce a greşit şi trupul, după cum merită şi trupul răsplată dacă sufletul se mântuieşte. Iată o răsturnare faţă de platonism: de la ideea trupului carceră (*sema soma*) se ajunge la **ideea unităţii esenţiale dintre trup şi suflet**. Aristotelic, cu această perspectivă asupra naturii trupului, Athenagora a deschis **posibilitatea aristotelismului de a exista, paralel cu platonismul, în preocupările teoretice ale gânditorilor creştini**. Doar că Athenagoras recunoaşte nemurirea unităţii psihosomatice a omului, în vreme ce Aristotel considera că sufletul nu poate exista independent de trup şi că dispare o dată cu el. Tot lui se pare că-i datorăm prima încercare izbutită de a demonstra unicitatea Dumnezeului creştin, Dumnezeu aspaţial şi atemporal, cu toate concluziile care decurg de aici. Creştinismul lui Athenagoras se întâlneşte cu filosofia,

Universitatea SPIRU HARET

psihologia şi chiar cu ştiinţa vremii. Din acest punct de vedere, a rămas unul dintre gânditorii avangardişti ai timpului său.

Din Atena să mergem în Antiohia siriană, unde-l întâlnim pe **Teofil** (m. 183 d.H.), un gânditor care împărtăşeşte cu Justin credinţa că unica şi adevărata filosofie este creştinismul. Numai că pentru el, ca şi pentru Clement Romanul, **creştinismul** este desăvârşirea iudaismului sau **un iudaism desăvârşit**. Nu se teme să ia cu amândouă mâinile din tradiţia iudeo-elenistică, să-l invoce pe Philon şi concepţia acestuia despre *Logos*, dar şi pe valentinieni. În ***Către Autolicus***, ca rezultat al polemicii cu un păgân, construieşte un gen de apofatism şi agnosticism curios. Despre Dumnezeu nu putem spune mai nimic (Plotin va crede la fel), dar asta nu-l împiedică să distingă, moştenire de la Philon Evreul, între *Logosul* imanent lui Dumnezeu, adică mintea şi raţiunea divinităţii (*logos endiathetos)* şi *Logosul* rostit, emanat de către Dumnezeu, asimilabil cu începutul creaţiei sau cu prima creatură născută (*logos prophorikos)*. De fapt, această distincţie îi furnizează argumente pentru explicarea creaţiei *ex nihilo.* Dumnezeu a creat lucrurile din ceea ce nu erau ele, prin acţiunea *Logosului* imanent care devine rostit. Astfel începe creaţia.

Un alt gânditor care s-a raportat la filosofie, din păcate negativ, este puţin cunoscutul **Hermias,** creatorul unei lucrări: ***Persiflarea filosofilor din afară (***sau ***Luarea în râs a filosofilor păgâni)*** datată între secolele al II-lea şi al VI-lea. Nu se ştie mai nimic despre acest autor, dar poate fi un convertit la creştinism, cu destul de extinse cunoştinţe filosofice. Aceasta reiese din maniera în care realizează **critica oricărui tip de filosofie**. Aminteşte parcă de sugestia lui Socrate că filosofii aduc cu o adunătură de nebuni care au ajuns să vorbească limbi diferite. Pe un ton cinic, Hermias face un excurs prin istoria filosofiei de până la el şi concluzionează că atributul acesteia este de a fi colecţionara unei grămezi nesfârşite de prejudecăţi şi contradicţii. Toţi filosofii păgânii au avut concepţii adverse asupra unor probleme fundamentale referitoare la Demiurg, la creaţie, la suflet etc. Creştin fiind, el propune înlocuirea acestei înţelepciuni mundane false cu adevărata înţelepciune, înţelepciune originară ocultată de prea marea încredere a unora în minţile proprii. Nu numai că striveşte filosofiile anterioare, dar, prospectiv, le anunţă ca inutile şi pe cele viitoare. Distincţia fundamentală dintre filosofie în general şi creştinism este pusă în termeni care, din nefericire, rămân şi astăzi valabili pentru anumiţi teologi: filosofia este a îngerilor căzuţi, creştinismul vine de la Dumnezeu.

Universitatea SPIRU HARET

Bătălia nu se ducea doar pe frontul filosofiilor clasice, ci şi împotriva **gnosticismului** şi a ereziilor, deci împotriva acelor gânditori care au luat cumva contact cu creştinismul (alţii decât păgânii puri). **Irineu din Lyon** este un astfel de combatant al gnosticismelor de tot felul, dar şi al ereziilor care ameninţau unitatea creştinismului originar. Socotit fondatorul Bisericii în Franţa, a fost elevul lui Policarp din Smirna şi a scris o lucrare de o importanţă covârşitoare: ***Contra ereziilor,*** care putea fi pusă alături de ***Tratat contra tuturor ereziilor (Împotriva lui Marcion),*** opera lui Justin Martirul şi Filosoful. Alcătuită din cinci cărţi, Irineu expune aici doctrinele gnostice pe care apucase să le cunoască şi, din acest punct de vedere, opera rămâne un document nepreţuit cu privire la **fenomenul gnostic din primele secole creştine**[6]. Nu numai că prezintă aceste sisteme de gândire, dar izbuteşte să le şi critice, dovedind că toate contaminează substanţa credinţei. Mai grave erau ereziile, construite de oameni care se pretindeau creştini şi care puteau da o învăţătură falsă celor neavizaţi. În timp, însă, apologeţii şi patristicienii au înţeles şi beneficiile existenţei ereziilor în câmpul creştinismului. De multe ori s-au dovedit oportune. Majoritatea dogmelor s-a constituit plecând de la aceste alterări ale mesajului creştin. Unitatea esenţială a lui Dumnezeu a fost evidenţiată în lupta cu maniheismul, dubla natură a lui Iisus Hristos s-a conturat în disputa cu arienii, identitatea de esenţă a Duhului Sfânt cu Dumnezeu în opoziţie cu macedonianismul etc. Cu alte cuvinte, istoria dovedeşte că ereziile au ajutat paradoxal la închegarea unor dogme autorizate.

Neopunându-se exerciţiului raţional, Irineu atrage atenţia că numai credinţa în revelaţia supranaturală garantează mai departe buna utilizare a puterii de discernământ. Deci, **credinţa este cea care furnizează raţiunii – mijloc discursiv de cunoaştere – direcţiile de evoluţie**. Inutil să spunem că Augustin din Hippona, mai apoi, va construi o filosofie creştină centrată pe ideea că trebuie să existe şi înţelegerea adevărurilor dumnezeieşti, alături de credinţa în ele.

Plecând de aici, Irineu conturează o **gnoseologie** aparte, la care ajunge prin consideraţiile sale **antropologice**. Şi pentru el omul este o unitate a trupului cu sufletul. Trupul nu este muritor, iar sufletul – care este forma trupului – supravieţuieşte ca atare morţii omului. Interesantă este

[6] Claudio Moreschini şi Enrico Morelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, vol.1, Editura Polirom, Iaşi, p. 252-254.

Universitatea SPIRU HARET

concepția asupra **facultăților sufletului**: **intelectul sufletului** şi **liberul arbitru** sau **voința liberă**. Prin intelect, sufletul nostru contemplă fiecare lucru, distinge caracteristicile lui, sintetizează cunoaşterea astfel dobândită şi, finalmente, emite judecăți prin cuvânt. Tot acest traseu al minții, care presupune analiza, judecata şi decizia, este în directă legătură cu facultatea sufletului de a avea o voință liberă. O ființă dotată cu liber arbitru este una care, cu necesitate, dispune de o gândire liberă. La ce i-ar mai folosi liberul arbitru dacă nu ar avea posibilitatea să aleagă dintre nesfârşite posibilități? Astfel, Irineu construieşte o antropologie în care este afirmată **libertatea de gândire a omului**, în acord cu planul divin al unui Dumnezeu unic care se revelează progresiv şi complet în vederea mântuirii lui.

O altă ***Respingere a tuturor ereziilor*** este scrisă pe la 230 d.H. de către **Hipolit.** Această operă împreună cu alte două: ***Compendiul vremurilor şi anilor de la facerea lumii până astăzi*** şi ***Despre univers*** au alcătuit un corpus cunoscut de specialişti sub denumirea de ***Elenchos.*** Nu foarte diferită de cea lui Justin sau Irineu, critica ereziilor prezintă totuşi o particularitate. Dovedeşte cu prisosință prezența filosofiei greceşti în toate sistemele gnostice şi concluzionează că **fiecare erezie conține ca punct de plecare un sistem filosofic grecesc**. S-ar putea ca acesta să fi fost cel mai puternic argument împotriva filosofiei în primele secole. Mai mult, nu se mulțumeşte să critice filosofia doar din perspectiva adevărurilor revelate pe care nu le cunoaşte, dar critică şi concepția grecilor, pe a lui Platon mai cu seamă, în privința universului. Faptul dovedeşte interesul pentru cosmologie şi, de ce nu?, pentru cunoaşterea ştiințifică a acestui gen de probleme.

Am lăsat pentru finalul acestui subcapitol analiza unei scrieri în limba greacă de o eleganță desăvârşită, al cărei autor, în pofida eforturilor cercetătorilor, n-a putut fi identificat. ***Către Diognet*** a avut un destin straniu. Sigur este scris în secolul al II-lea, dar a fost descoperit la Constantinopol abia în 1436 şi distrus definitiv în asediul Strasbourgului de la 24 august 1870. Nu numai că nu a fost citat de medievali, dar se pare că nu s-a ştiut de existența lui. Altfel cea mai bună apologie a vremii s-ar fi bucurat de o autoritate imensă. Nici măcar cine era Diognet, cel căruia lucrarea îi este adresată, nu se ştie. S-a crezut că este un personaj inventat sau unul real, posibil păgân cu o minte deschisă, poate chiar profesorul lui Marcus Aurelius. Autor fusese considerat inițial Justin Martirul şi Filosoful, dar limba greacă a acestuia este mult inferioară celei din ***Către Diognet.***

Universitatea SPIRU HARET

Excepţional este **demersul logic** pe care autorul îl adoptă pentru a dovedi superioritatea creştinismului faţă de gândirea greacă sau iudaică. Paradoxal, cum nimeni nu mai făcuse până atunci, îi bagă în aceeaşi oală şi pe greci şi pe iudei şi îi acuză pe cei dintâi că nu ştiu nimic despre revelaţie, iar pe ceilalţi că au pierdut adevărul revelaţiei. Altfel spus, tot adevărul a fost transferat în tabăra creştină. Referindu-se la cultura greacă (filosofică) şi la modul de viaţă al elenilor, autorul le reproşează două lucruri: obsesia materialismului şi stupidul obicei de a se închina la divinităţi ce împrumută atribute umane. Pentru el, grecii sunt expresia absolută a ignoranţei şi a cantonării în sensibil, poate cu excepţia unora ca Parmenide, Socrate sau Platon. Au însă scuza de a nu fi avut parte de revelaţia Divinităţii şi, deci, nu le rămâne decât să cugete în prezent la fundamentele culturii lor. Iudeii însă se fac vinovaţi de a fi primit o parte din revelaţie, de-a fi fost îndrumaţi de Dumnezeul unic, dar au căzut în idolatrie şi au pângărit, mai rău ca grecii, cele mai înalte adevăruri ale lumii. Au ales să îndeplinească rituri prosteşti care-i separă de lumea civilizată şi-i aruncă printre barbari: circumcizia, prescripţiile alimentare şi citirea mecanică a textelor sfinte.

Concluziile se impun de la sine: modul de a gândi este cel care determină modul de a trăi. Creştinismul este cel care orientează corect gândirea oamenilor. Creştinul, spre deosebire de grec, are alături de el, în eforturile lui cognitive, un Dumnezeu care-i dezvăluie adevărurile cele mai înalte şi-l ajută să le înţeleagă. De aceea, potrivit unei asemenea drepte gândiri, şi modul de viaţă creştin este cel corect. Este afirmată **intervenţia supranaturală a Divinităţii în lume prin intermediul Logosului**. *Logosul* este, în fapt, Fiul lui Dumnezeu, identic ca gândire cu acesta, identic cu cel care a creat universul. Decizia Divinităţii de a trimite şi întrupa *Logosul* ca parte din sine îl convinge pe apologet că este şi prima dată în istoria omenirii când acesta intervine direct în viaţa oamenilor, în vederea mântuirii şi îndreptării lor. Are loc astfel **prima scizură semnificativă între iudaism şi creştinism**. Moştenirea iudaică este lăsată deoparte ca una supusă greşelii, pe care creştinismul venea s-o îndrepte prin dezicere de ea. Universal, pentru toţi oamenii, mesajul creştin trebuia acceptat pentru mântuirea personală, dar şi în vederea unei ordini sociale superioare. Intuiţia aceasta a avut-o Aurelius Augustin în ***De civitate Dei*** (***Despre cetatea lui Dumnezeu),*** două secole mai târziu, în spaţiul latin.

Universitatea SPIRU HARET

II.5. **Apologeții de limbă latină**

Au existat apărători ai creştinismului nu numai în Orient, ci şi în Occident, care au scris nu numai în limba greacă ci şi în latină. Rămâne un mister faptul că literatura creştină occidentală a început să se constituie cu o sută de ani mai târziu decât cea orientală, dar o posibilă explicație rămâne existența culturii greceşti clasice şi elenistice, mult mai veche. Cultural, Roma părea inferioară Atenei. Secolul al III-lea înregistrează un progres al culturii romane în Africa, peste un secol în Italia şi Galia şi abia în secolul al V-lea la Roma, unde cultura latină înfloreşte. În filosofia romană, două erau curentele esențiale: **epicureismul** şi **stoicismul.** Aşa cum filosofia greacă a influențat gândirea apologeților greci, filosofia romană a avut un cuvânt greu de spus în constituirea primelor apologii latineşti. Dacă ar trebui să caracterizăm filosofia romană începând cu secolul I d.H., vom spune că era **sincretică** sau **eclectică**, adică presupunea amestecul unor elemente filosofice disparate, mai ales platonice şi aristotelice, cu elemente religioase şi chiar literare, rezultând adesea un sistem lipsit de originalitate. Toate aceste componente erau alese şi îmbinate între ele în funcție de problemele care-l interesau pe autor.

Epicureismul roman a fost reprezentat cu succes de **Titus Lucrețius Carus** (99 î. H. –55d.H.), contemporan cu Iisus, deşi nu ştia nimic despre el, care a scris ***De rerum natura***. Epicureist şi nuanțat stoic, filosoful roman a elaborat o teorie materialistă care a influențat decisiv orice altă filosofie materialistă peste veacuri, până la moderni. Nu există, aşadar, prea multe culoare spre doctrina creştină, cu atât mai mult cu cât sufletul şi spiritul sunt considerate materiale şi muritoare.

Stoicismul roman este ilustrat în opera lui **Cicero (**106 î.H – 43 d.H.). Eclectic, creează într-un moment de derută pentru cugetarea filosofică şi consideră că**,** pentru filosof, trebuie să primeze interesul pentru o morală utilă unei societăți care se clatină. Cunoscător al filosofiei epicureice, philoniene şi stoice, va încerca să îmbine ideile acestora, dar va sfârşi prin a critica epicureismul. Cu alte cuvinte, **reafirmă nemurirea sufletului** şi reclamă credința în Providență (despre semnificația acestui termen vom vorbi pe larg în comentariul dedicat lui Boethius). Scrierile lui vor fi adesea citate în spațiul latin şi urmate la nivel de limbaj filosofic, pentru că **a stabilit termenii proprii cugetării filosofice în limba latină**. Dar nu s-a evidențiat ca gânditor eminamente profund, lăsând uneori impresia că

Universitatea SPIRU HARET

formația lui de retor, care presupunea studiul disciplinelor clasice, era destul de superficială. Face greşeli atunci când analizează filosofia lui Platon sau pe a lui Aristotel şi chiar pe cea epicureică.

Alt stoic, **Seneca** (3-65 d.H.) a fost profesorul lui Nero şi a scris celebrele ***Scrisori către Lucillius***. Nu se află prea departe de concepția neoplatoniciană asupra filosofiei. Astfel, filosofia este mântuirea vieții în totalitatea sa, nu numai a sufletului revenit la Unu (ca la platonici). Deşi s-a exersat în studiul ştiinţelor naturii, eticul şi religiosul sunt pe primul loc. Asemenea lui Cicero, crede în Providență: Dumnezeu este tatăl şi mântuitorul oamenilor (idee pentru care apologetul Lactanțiu îl va prețui îndeajuns). Evident, problemele care l-au preocupat l-au apropiat de gândirea creştină şi n-au lipsit încercările unor apologeți sau patristicieni de a lămuri acest aspect.

Epictet (~50-120 d.H.), fiu de sclav, este preocupat fundamental de **problema libertății umane**, ca libertate interioară la care ajungem prin filosofie şi printr-un mod de viață bun, corect, trăit în spiritul filosofiei stoice. ***Manualul*** său face dovada armonizării între ceea ce este bine gândit şi ceea ce se întreprinde efectiv în sensul celor gândite. Este, deci, o filosofie în care gnoseologicul şi praxiologicul se întrepătrund.

La rândul lui, **Marcus Aurelius,** în ***Către sine***, propune o metodă de soluționare a problemei libertății (interioare) cu necesitatea. Nu dominarea necesității, ci dominarea universului propriu, în dorințele şi aşteptările sale, reprezintă adevărata libertate. Considerațiile sale despre soartă (înțeleasă şi ca ceva prescris de divinitate, dar şi ca efect necesar al ordinii prezente în lucruri prin voința lui Dumnezeu) vor influența gândirea lui **Boethius**, care va distinge între *pre-viziunile* lui Dumnezeu (cunoaşterea unitară de către Dumnezeu a celor trecute, prezente şi viitoare) şi exercitarea efectivă a liberului arbitru al omului.

În fapt, dacă stoicismul roman putea să aibă un punct de contact decisiv cu creştinismul , avea să fie tocmai această contradicție dintre autoritatea divină şi libertatea noastră. Lua naştere astfel, în interiorul doctrinei creştine, o interogație esențială: **avem sau nu avem liber arbitru**? De-aici necesitatea teodiceei, teognoziei şi a soluționării problemei răului cu trimiteri viguroase înspre etică.

Apologetica latină, iată, se desfăşoară într-un spațiu în care metafizicul este aproape inexistent, dar preocuparea pentru etică majoră. Nu atât o filosofie speculativă, cât una îndreptată către praxis, stoicismul

roman a influenţat apologetica (ce culege de aici argumente privind cosmologia sau teologia), patristica (însă în urma unei epurări necesare de panteism şi materialism), filosofia alexandrinilor, pe capadocieni (mai ales pe Ioan Damaschinul), dar esenţial pe Augustin şi pe Boethius (dacă a fost într-adevăr creştin).

În lumina acestor clarificări, să ne oprim şi asupra începuturilor literaturii creştine occidentale, cu dificultăţile pe care le-a ridicat în primul rând traducerea ***Bibliei*** din limba greacă în limba latină.

II.6. **Traducerile Bibliei în limba latină**

Lucru aparent uşor, traducerea textelor revelate iudeo-creştine din limba greacă în limba latină s-a dovedit destul de dificilă. Acesta este unul dintre motivele care au determinat folosirea ***Bibliei greceşti*** până în secolul al IV-lea chiar. Se pare că versiunile latineşti ale acesteia au apărut din traducerea unei ***Biblii siriace,*** care a trecut apoi la antiohieni, deci care nu prezintă legături cu traducerile greceşti alexandrine, aşa cum ne-am fi aşteptat. Alături de ***Legi*** şi ***Profeţi***, ***Psalmii*** au fost traduşi cei dintâi. Nu se ştie cu siguranţă cui datorăm traducerea ***Bibliei*** în limba latină, dar unii cred că lui Taţian Asirianul sau chiar gnosticului Marcion.

Cunoscută sub denumirea de ***Vulgata*** (era scrisă în limbaj uzual, nu erudit, *sermo quotidianis)*, ***Biblia latinească*** cunoaşte o primă versiune în Africa, în secolul al III-lea. Apoi, pe la 360 d. H., apare şi versiunea europeană a ***Vulgatei***, puţin modificată faţă de cea africană prin adaosuri ale culturii orale latineşti.

Ceea ce atrage atenţia este faptul că ***Vulgata*** nu conţine, precum ***Septuaginta*** (Biblia grecească) **nici un termen întâlnit în religiile păgâne**. Latinii au considerat de la bun început că o asemenea preluare terminologică ar altera mesajul creştin originar. Din păcate, traducerile ca atare nu erau totdeauna realizate cu acurateţe, mulţi latini cunoscând limba greacă doar superficial. În plus, polisemantismul şi subtilitatea limbilor ebraică şi greacă i-au obligat pe latini să caute acei termeni care i-ar putea acoperi ca semnificaţie pe cei ebraici şi greceşti. Unde nu s-a putut, s-a recurs la împrumuturi lingvistice. Aşa s-a format aşa-zisa **latină creştină**, diferită de cea vorbită, care avea să constituie iniţial modalitatea de comunicare numai între creştini, ca grup omogen.

Universitatea SPIRU HARET

Iată, deci, care era starea filosofiei romane în momentul apariţiei creştinismului şi maniera în care au luat contact latinii cu mesajul creştin prin ***Vulgata***. Romanii fiind ei înşişi politeişti, **apologiile latineşti s-au centrat tot pe ideea unui Dumnezeu unic şi pe lupta cu gnosticismele şi ereziile**.

Tertullian (~160 – ~240) este primul apologet latin din Africa romană. În secolul al II-lea, Africa dezvolta o cultură romană matură, iar primii convertiţi (prin 170 d.H.) au fost în general eruditii, retorii, cu o formaţie filosofică aparte. Alexandria şi Cartagina erau două centre culturale importante în Africa, unde culturile ebraică şi grecească au întâlnit-o pe cea romană. În plus, din Frigia pătrunde şi aici **montanismul**, o mişcare profetico–ascetică, la care va adera însuşi Tertullian. Apoi, va constitui el însuşi o sectă, a **tertulianiştilor**, care a avut un rol însemnat în trecerea lui Augustin de la păgânism la creştinism.

Ludwig Hertling S.J. crede că Tertullian este „doar un publicist, foarte abil în controverse, (căruia) din păcate, îi lipseşte caracterul monumental constructiv”[7]. Totuşi, lucrarea sa ***Apologeticum***[8] se bucură de interesul nostru în privinţa manierei de raportare la filosofie. Este un gânditor ciudat, care critică acerb filosofia, în special pe cea grecească, dar care preia mult din doctrinele stoicilor. Socrate şi Platon sunt chiar patriarhii ereziilor, afirmând sistematic dificultatea de a-l cunoaşte pe cel care a creat universul. Grecii care au formulat şi adevăruri au avut parte de un joc fericit al hazardului. Filosofii, în opinia lui, s-au concentrat asupra unor concepte goale, asupra unor chestiuni complet neesenţiale. Iar dacă Justin Martirul sau Philon din Alexandria au expus învăţături corecte aceasta s-a datorat faptului că au furat de la creştini ştiinţa lor. În acelaşi timp, deloc naiv, Tertullian înţelege că nu-i poate creştina pe cei culţi decât făcând apel la concepţiile stoice care le erau cunoscute.

Astfel, preia **teoria stoică asupra Logosului creator**, dar îi ataşează dimensiunea de Cuvânt al lui Dumnezeu. Este stoic până şi în concepţia materialistă despre divinitate: **Dumnezeu este corporal** şi, în acelaşi timp,

---

[7] Ludwig Hertling S.J., *Istoria Bisericii*, Editura Ars Longa, Iaşi, 2001, p.104.

[8] A se vedea: Tertullian, *Despre idolatrie şi alte scrieri morale,* Editura Amarcord, Timişoara, 2001, cu un studiu introductiv de Claudiu T. Arieşan şi o postfaţă de Marius Lazurca, p.172-272.

Universitatea SPIRU HARET

o entitate raţională. Chiar şi Duhul Sfânt este corporal, dar de o materialitate subtilă. Dumnezeu este unic, dar putem distinge între *personas* (persoanele Sale), pentru că prezintă şi atributul de *unitas (*conţine părţi distincte, dar nu separate, care întruchipează un tot unitar) şi atributul de *unio* (Dumnezeu este Unul, adică singular din punct de vedere numeric, deşi este o Treime). Doctrina despre suflet este impregnată de stoicism şi utilizează conceptul de *substantia* (*substanţa*) care va face istorie în filosofia şi teologia medievale: **sufletul este substratul material al fiinţei individuale**.

În ceea ce priveşte exegeza acestor prime două secole creştine, trebuie să-l plasăm pe Tertullian undeva între tradiţia Şcolii din Antiohia (se punea accent pe interpretarea literală a textului sacru) şi cea a Şcolii din Alexandria (era căutat sensul spiritual, nu literal al textelor). Găseşte că alegoria este binevenită atunci când interpretăm textele profetice, dar nu trebuie exagerat, pentru că fiecare simbol reprezintă de fapt o realitate concretă la care se referă. Sensul spiritual poate fi căutat abia după ce a fost complet dezlegat sensul literal al întregului context, nu numai cel al părţilor disparate. Vom vedea ce înrâurire au avut asupra lui **Augustin,** în ***De doctrina christiana***, prescripţiile tertuliene referitoare la normele ce trebuie respectate în cazul interpretării textelor sacre. Însă cel mai mult a surprins teoria sa despre adevăr: **revelaţia este adevărată tocmai pentru că este absurdă**. Raţionalitatea şi adevărul ei constau tocmai în absurdul şi iraţionalitatea ei, pentru că **Dumnezeu este o realitate neinteligibilă**.

Minucius Felix va scrie dialogul ***Octavius,*** sub evidentă inspiraţie ciceroniană, care imaginează polemica liniştită a creştinului Octavius cu un păgân, Cecilius Natalis, roman ataşat culturii sale. Obiecţiile lui Cecilius reflectă teama acestuia de a nu se renunţa la cultura romană tradiţională pentru una străină, creştină, împrumutată de afară. Păgânul îl roagă pe Octavius să-i explice cum va reuşi el să convingă o minte luminată, cunoscătoare a filosofiei, să accepte viziunea despre univers a unui nepriceput, sclav poate, lipsit de educaţie, ce nu are ca *forma mentis* retorica. Iar dacă-l convinge, cum va putea acel roman convertit să scape de impresia că a trădat cultura şi valorile proprii lumii în care s-a născut şi a trăit? Întâlnim aici elemente ale scepticismului, ale filosofiei lui Seneca şi ale filosofiei platoniciene. Mai târziu, în cam aceleaşi cadre, va avea loc disputa dintre creştinul Origen şi păgânul Celsus.

Universitatea SPIRU HARET

Să recunoaştem că problemele sunt de o importanţă capitală şi că au constituit probabil liminarul celor care s-au confruntat cu ele. Răspunsurile versatile ale lui Octavius evită cu dibăcie apelul la dogmă şi sunt formulate logic. Înainte de toate, creştinismul este prezentat ca o formă de înţelepciune universală, ea însăşi o filosofie nouă, o cultură ce trebuie să fie considerată a tuturor şi la care toţi trebuie să adere. Chiar şi hamalul din port sau sclavul de rând, pentru că nu le este interzis accesul la înţelepciune dacă doresc s-o obţină. A fi părtaş la o asemenea filosofie mântuitoare înseamnă mult mai mult decât să urmezi regulile uneia create de oameni. Aşadar, romanul convertit nu va trăda valorile lumii sale, ci le va aduce primeniri şi adaosuri necesare, în acord cu noua spiritualitate a lumii.

Putem concluziona că apologeţii greci şi latini au folosit totdeauna argumente culese din cultura specifică celor pe care doreau să-i convertească. Au vorbit acestora într-o limbă care le era cunoscută şi au urmat tehnicile de argumentare accesibile lor. Din acest motiv, în primele secole creştine, **apologiile au prezentat creştinismul ca manifestare sumativ-selectivă a înţelepciunii specifice fiecărei culturi în parte.**

II.7. **Gnosticismele secolelor I, II şi III**

Alături de scepticism, epicureism, sincretism şi eclectism cultural, au apărut, începând cu secolul I d.H., căutările în direcţia unei religii a mântuirii. **Gnosticismul**, căci despre el este vorba, reprezintă o astfel de încercare, extrem de variată ca formă, de a constitui **o filosofie religioasă**, o teosofie care să îmbine elementele politeismului grec tradiţional cu monoteismul, adică să armonizeze miturile greceşti cu ideile creştine, dar şi cu aspecte preluate din religiile Indiei, Babiloniei şi Persiei. Etimologic, termenul grecesc *gnosis* era localizat ca *iniţiere, cunoaştere secretă*. Au existat sisteme gnostice precreştine, creştine şi paracreştine, dar pe noi ne interesează în mod deosebit cele pe care le putem pune în legătură cu diaspora iudaică din Babilon. Iudaismul a luat contact şi cu valorile culturii persane din Alexandria, unde scriitorii evrei elenizaţi au combinat iudaismul cu filosofia greacă (Philon, de pildă), cu sincretismul grec întemeiat în Egipt şi cu iudaismul specific Asiei Mici.

Toate acestea au condus la puternice mişcări de idei care combinau şi recombinau tot ce considerau valoros pentru iniţiatul gnostic din totalul ideilor filosofice şi al credinţelor religioase. Simone Pétrement arăta: „A

afirma că gnosticismul este fie esenţialmente oriental, fie esenţialmente grecesc înseamnă a stabili între Grecia şi Orient o opoziţie lipsită de sens pentru epoca respectivă"[9].

Apariţia creştinismului a condus, mai întâi, la declinul stoicismului. Conform noii doctrine, o teodicee redusă la simpla cosmologie era de neacceptat. Analizat critic, stoicismul nu putea da seamă de distincţiile creat-necreat, plecând de la identificarea sensibilului cu inteligibilul. Apoi, într-o lume în permanentă transformare, uneori dramatică, problema destinului uman şi a mântuirii lui a creat premisele dezvoltării fără precedent a unor speculaţii de natură filosofică şi religioasă aproape disperate. Gnosticii lasă impresia că ar introduce în patul procustian al gândirii lor orice element religios care să nu abolească discursul filosofico-ştiinţific asupra universului.

Sistemele gnostice sunt dualiste, adică se centrează pe afirmarea a două principii distincte, de regulă în opoziţie[10]. Antagonismul acestor principii este implicat la nivel ontologic, cosmologic, dar şi etic. Preocupaţi să rezolve problema răului, gnosticii au departajat net între **materie** şi **spirit.** Dacă divinitatea este principiul binelui şi izvorul primar al tuturor perfecţiunilor, materia este izvorul răului sau răul însuşi. Divinitatea nu este inteligibilă firesc sau direct, ci este izolată de lume şi are nevoie de un mediator care să îi poarte mesajul către noi. Sufletul omenesc, divin şi el, a alunecat într-o lume străină în care trăieşte orb şi constrâns, uituc şi paralizat. Numai cunoaşterea, gnoza, poate determina sufletul să-şi reamintească de propria natură şi de veritabilul său destin. Afirmând că **materia este principiu al multiplicităţii, al limitării şi imperfecţiunii**, gnosticii au fost aspru criticaţi de către apologeţi care nu puteau concepe creaţia ca pe ceva rău în sine. De fapt, nu a existat şcoală gnostică care să nu construiască o teosofie mântuitoare, care să nu ofere ocult iniţiere celui ce dorea să-şi recupereze sufletul întinat de materia trupului pentru a-l întoarce către cer, locul lui de origine. Mântuirea se realizează prin **cunoaştere**, mai ales prin accesul la misteriile divine, prin **iniţiere**.

---

[9] Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la manihei*, Editura Sympozion, Bucureşti, 1996, p. 182.

[10] După I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului,* Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 21, primul care foloseşte termenul *dualism* este Thomas Hyde, în 1700.

Universitatea SPIRU HARET

Orice gnostic a încercat să rezolve problema existenţei Răului. Cum trebuia înţeles faptul că un Dumnezeu perfect, atoateştiutor şi de o bunătate infinită a permis apariţia şi manifestarea acestuia? Neputând pune răul în sarcina divinităţii, gnosticii ajung la critica ***Vechiului Testament*** şi anunţă existenţa a doi Dumnezei: unul Bun şi unul Rău, primul al evreilor şi al creştinilor, al doilea străin, îndepărtat, inaccesibil, indiferent la problemele lumeşti.

Noţiunea abstractă şi ascunsă a unui Dumnezeu indeterminat exclude toate calităţile pe care le-am putea recunoaşte ca aparţinând lucrurilor create. Astfel, Dumnezeul gnostic este de cele mai multe ori sămânţa din care va ieşi multiplicitatea lumii, prin diferenţiere evolutivă, dar şi Fiinţa supremă din care se scurge cascada creaturilor, prin căderi şi degradări succesive, prin emanaţii (ca la neoplatonici). S-a ajuns aici prin **amalgamarea teoriei despre Demiurgul neutru al filosofilor greci, superior materiei şi spiritului, cu Dumnezeul spiritual şi personal al creştinilor.**

Clement, Origen, Tertullian, Hypolit, Irineu din Lyon au obiectat la maniera generală a gnosticilor de a concepe materia şi, prin aceasta, creaţia. Viziunea creştină asupra materiei este una care afirmă calitatea ei benefică, operă a lui Dumnezeu. Această ambiţie a gnosticilor de a uni, într-o **teosofie**, păgânismul şi creştinismul le-a adus duşmani şi dintr-o parte şi din alta. Păgânii (Plotin, de pildă, neoplatonician necreştin) afirmau că doctrina gnostică este străină adevăratului spirit al filosofiei elene. Grecii nu ar fi acceptat generări şi corupţii de tot soiul în Inteligibil, nu ar condamna universul sensibil atât de radical şi nici nu ar socoti o greşeală absurdă unirea sufletului cu trupul. Creştinii îi aşează în aceeaşi oală cu filosofii păgâni şi refuză să recunoască drept adevărate aceste soluţii în vederea mântuirii. Dezicerea se impunea, pentru că în acest timp mulţi îi confundau pe gnostici cu creştinii, în sensul că şi unii şi alţii propovăduiau o religie a mântuirii.

Duelul de idei între gnostici şi creştini va fi elegant arbitrat de către **Clement din Alexandria**, care va utiliza termenul *gnoză* în context nou, diferit, creştin. Ba chiar va deveni unul dintre conceptele-cheie în cadrul filosofiei stromateice. Pentru el, gnoza reprezenta cunoaşterea a ceea ce suntem şi a ceea ce am devenit, a locului de unde venim şi a aceluia spre care ne îndreptăm după cădere, a stării din care am fost răscumpăraţi. Astfel, pentru alexandrini, termenul *gnostic* desemnează creştinul de elită, creştinul desăvârşit, creştinul filosof care îşi justifică raţional credinţa.

Universitatea SPIRU HARET

Simon Magul dizolvă morala: nu există nici vicii, nici virtuți, dar inițiatul se poate mântui prin credința în el şi în soția lui Elena! Alt practicant al magiei, **Menandru,** se considera mântuitorul ceresc, trimis oamenilor pentru a le aduce, pe pământ, tinerețea fără bătrânețe, nemurirea terestră. Adepții lui, **Saturnin** şi **Basilide** au combinat erezia lui Menandru cu elemente pitagoreice şi au inventat profeți barbari printre cei ebraici. **Carpocrate** era onirolog şi postula că orice faptă omenească este determinată în mod necesar de demoni, justificând astfel orice faptă imorală. **Valentin**, combătut de Tertullian, imaginează tot soiul de eoni, iar **Marcion** se exersează în mistagogie şi propovăduieşte căsătoria spirituală. Şi **Tațian Asirianul,** despre care am tratat mai sus, i-a păstorit pe encratiți, practicând abstinența şi repudiind prima pereche de oameni. **Sever** avea o atituduine antipaulinică şi interpreta într-o manieră originală şi falsă ***Vechiul*** şi ***Noul Testament***. Să-i amintim şi pe **ebioniți** (de la *ebion, sărac*) care considerau că Iisus era un om ajuns la desăvârşirea morală şi intelectuală, dar că nu avea atribute divine. Personaj umil, născut din femeia obişnuită Maria, el nu le-ar asigura mântuirea, ci Moise. Alți ebioniți îi recunoşteau natura divină, dar nu şi preexistența în raport cu lumea creată. **Cerint**, o minte diabolică, propovăduia o împărăție de o mie de ani, în care Iisus reînviat se va deda patimilor şi plăcerilor alături de cei aleşi.

Nici unul dintre sistemele filosofice ale timpului, neoplatonismul mai ales, nu a scăpat influenței dualismului gnostic. Fie că a fost vorba despre simple disertații, apocrife, cosmogonii, apocalipse sau scrieri filosofice propriu-zise, doctrinele gnostice au exercitat o atracție neobişnuită pentru spirite dintre cele mai diverse, de la Dante şi Hegel, la Dimitrie Cantemir.

Evanghelia adevărului (o gnoză a mântuirii valentiniană)***, Despre înviere*** (afirma învierea prin simpla credință)***, Despre cele trei naturi*** (o hristologie bizară pe baza distincției a trei naturi: pneumatică, psihică şi ilică)***, Despre originea lumii*** (sincretism al ideilor greceşti cu unele iudaico-elenistice şi egiptene)***, Scrisoarea lui Eugnostos*** (lumea este creată prin emanații succesive)***, Sophia lui Iisus Hristos, Dialogul Mântuitorului şi Apocalipsa lui Adam*** (nu există nici un element creştin, ci o stranie relaționare a lui Adam de personaje ale semințiilor ebraice şi egiptene) sunt exemplare. Există peste 1ooo de pagini de scrieri gnostice, multe dintre ele studiate încă insuficient.

Gnosticismele au fost considerate, pe rând: o elenizare radicală a creştinismului în secolul al II-lea d.H., o erezie diabolică produsă de

Universitatea SPIRU HARET

deformarea doctrinei creştine sub influenţa filosofiei greceşti, un fenomen precreştin de origine iraniană care a înglobat şi creştinismul, efect al crizei gândirii apocaliptice evreieşti, după căderea din anul 70 a Templului sau, pur şi simplu, nişte sisteme care îşi trag rădăcinile din speculaţiile apocaliptice ebraice şi iudeo-creştine. În filosofia românească contemporană, Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu s-au evidenţiat ca unii dintre cei mai vizionari hermeneuţi ai fenomenului gnostic din toate timpurile.

II.8. **Şcoala din Alexandria**

Niciodată n-a existat în antichitate centru cultural de anvergura celui din Alexandria. **Şcoala Învăţăturilor Sacre** sau **Şcoala Cuvintelor** din Alexandria se leagă de întemeierea **teologiei ca ştiinţă**. Aici s-au intersectat toate religiile răsăritului, cu iudaismul şi cu filosofiile clasice, mai ales platonice, ale gândirii greceşti. Putem afirma că această şcoală a apărut din necesităţi interne ale creştinismului, aflat în concurenţă cu elenismul, iudaismul şi gnosticismul. Celebra Bibliotecă din Alexandria, care număra peste 700 000 de manuscrise, adăpostea texte ale clasicilor greci şi mărturii ale spiritualităţii popoarelor orientale.

În genere, ceea ce poate caracteriza cercetarea înţelepţilor alexandrini este **raţionalitatea**. O raţionalitate aparte, pentru că studiul ştiinţelor exacte se împletea cu speculaţia de tip platonic, cu sincretismul hermetic şi gnostic, iar metoda de interpretare era adesea **alegoreza**. Aici s-a născut ***Septuaginta*** şi tot aici îl întâlnim pe Philon, iudeul elenist care a construit o teologie centrată pe alegorie. Ni se propune o cercetare metafizică a credinţei fundamentată pe puritatea textelor sacre, pe viziunea istorică asupra omului şi pe locul şi rolul oricărui popor sau culturi la progresul civilizaţiei. Alexandrinii aveau o perspectivă soteriologică asupra istoriei, care a condus la **ideea anteriorităţii creştinismului în raport cu păgânismul**.

Alegoreza va face carieră în Evul Mediu, deoarece pe logica ei, în varianta alexandrină, se va fixa **hermeneutica biblică**, adică ştiinţa şi arta interpretării textelor revelate. **Philon** a fost cel care a construit **reguli pentru circumscrierea şi folosirea metodei alegorice**, dar şi pentru realizarea sincretismului dintre platonism şi iudaism. Creştinii vor prelua metoda şi vor stabili că este singura capabilă să stabilească convergenţele necesare între ***Vechiul*** şi ***Noul Testament*** şi să introducă fără contradicţii teologia *Logosului* în ***Pentateuh***. Deşi nu se cunoaşte modalitatea în care

Universitatea SPIRU HARET

creştinismul a ajuns în Alexandria, reprezentanţii Universităţii din Mouseion au fost atacaţi sistematic pentru perspectivele lor intelectualiste pe tărâm teologic.

Clement Alexandrinul este iniţiatorul propriu-zis al **teologiei ca ştiinţă**. ***Stromate*-**le sale, monument de erudiţie şi rafinament, ridică pentru prima dată o problemă foarte gravă: creştinismul se confundă cu credinţa naivă sau cu acel creştinism subtil care presupune adânca utilizare a minţii: **gnoza**? Gnoza, în sens creştin, reprezenta acea doctrină creştină care nu poate fi înţeleasă decât printr-o suită de raţionamente. Se intră astfel în **teologia speculativă**.

Referitor la **raportul raţiune-credinţă**, central în cugetarea alexandrinului, este lămurit întâi conceptul de **gnoză**. Aceasta se identifică cu deplina cunoaştere spirituală. Credinţa reprezintă baza oricărei cunoştinţe şi cuprinde în sine, în mod potenţial, ştiinţa care este o treaptă superioară de mântuire. Ea este cea care primeşte şi păstrează Adevărul, dar ştiinţa este cea care-l cercetează şi-l înţelege. Pe temeiul acestor principii, gânditorii creştini de mai târziu au constituit întreaga **teologie ştiinţifică,** ce va culmina cu Ioan Damaschinul şi cu Toma din Aquino. Credinţa este prezentă ca suport pentru o bună pricepere, ca temelie pentru primirea adevărurilor revelate. Iar pentru a primi credinţa trebuie să existe o condiţie necesară: **filosofia ca exerciţiu intelectual**. O idee foarte interesantă este cea potrivit căreia **credinţa** este dotată cu putere de înţelegere proprie. Ea mai este şi un criteriu infailibil, în legătură cu care, totuşi, orice demonstraţie sau căutare de dovezi este inutilă.

Identificând **patru surse ale adevărului**: **simţirea**, **mintea**, **ştiinţa** şi **supoziţia**, fiecare având un loc şi un rol foarte bine precizate, Clement va observa că, în ciuda părerii comune că ştiinţa şi raţiunea pot împreună să demonstreze absolut orice, în ceea ce priveşte principiile, cauzele prime ale existenţei, demonstraţia nu este posibilă. Numai prin credinţă se poate ajunge la cauza primă a universului. Creştinul desăvârşit sau gnosticul adevărat sau veritabilul filosof va ajunge la gnoză dacă acestei credinţe îi va adăuga ştiinţa profană în ceea ce are ea valoros, dar şi exerciţiul contemplativ sau cunoaşterea cu inima. **A cunoaşte cu inima** reprezintă un mijloc extrem de puternic al cunoaşterii iluminative, de care şi profetul Isaia amintea când le reproşa evreilor că nu mai văd cu ochii şi nu mai înţeleg cu inima. Este un mod de cunoaştere suprarațional, unitiv, esenţial în teognozie. Numai în acest sens gnoza poate fi ştiinţa lucrurilor divine şi

Universitatea SPIRU HARET

omeneşti şi a cauzelor acestora. „A primi învăţăturile bune şi a le respinge pe cele străine nu o poate face simpla credinţă, ci **credinţa unită cu ştiinţa**”[11]. Aici Clement disociază gnosticul care uneşte ştiinţa cu credinţa de simplul creştin, căruia îi este proprie neştiinţa, ca lipsă de instrucţie şi de învăţătură.

Plecând de la *doxa* platoniciană, întâlnită la cei fără minte şi fără erudiţie, alexandrinul va compara şi identifica **gnoza** cu *épistème*, cu ştiinţa generalului, aflată dincolo de orice îndoială şi schimbare de perspectivă. Aşadar, raportul dintre **gnoză** şi **simpla credinţă** se pune în aceeaşi termeni ca cel dintre *dóxa* şi *épistème* la Platon. Gnoza este ştiinţa indubitabilă, pe când simpla credinţă, nesecondată de cunoaştere, este părelnică, trecătoare, dilematică. Suprema gnoză este **teognozia**, iar aceasta din urmă este strâns legată de viaţa spirituală ca asceză. Cunoaşterea adecvată a lui Dumnezeu presupune **experienţa mistică a contemplaţiei**. Acest tip de gnoză este legat de *agape* şi *apatheia* (condiţia care-l face pe gnostic stăpânul afectelor şi sentimentelor sale contrastante şi de neconciliat). Ultimul termen aparţine filosofiei stoice şi va fi însuşit de patristica greacă pentru a evidenţia atitudinea creştinului autentic, de fiecare dată când va fi nevoie.

Cunoaşterea lui Dumnezeu este o temă predilectă în scrierile clementine. Dumnezeu se identifică cu Ideea de Bine la Platon: este abstract, transcendent, în legătură cu care nimic nu ni se poate comunica, necreat, nepieritor, mereu identic cu sine, etern, aspaţial, atemporal, unic, bun. Fie că se referă la Antistene sau Xenofon, fie la Cleante Stoicul (care credea că nu există un nume pentru Dumnezeu, ci doar atribute ale lui), fie la pitagorei şi neopitagorei, Clement se apropie de conceptul de Dumnezeu prin abstractizare: „Prin analiză, noi ajungem la inteligenţa originară, lăsând deoparte fiinţele ce-i sunt subordonate şi degajând corpurile de calităţile lor naturale. Astfel, suprimăm cele trei dimensiuni: profunzimea, lăţimea şi lungimea. Ceea ce rămâne este un punct sau o monadă ocupând un anumit loc. Suprimaţi şi acest loc şi veţi avea monada inteligibilă”[12]. Iată **apofatismul** ce anticipează speculaţia analitică plotiniană asupra Unului. Este vorba despre o **mistică intelectualistă** sau **superintelectualistă.** Singura modalitate de a-l cunoaşte pe Dumnezeu este **contemplarea**

[11] Clement Alexandrinul, *Stromata I* (35.3), Editura I.B.M al B.O.R., Bucureşti, 1982, p.30.

[12] *Idem, Stromata* (V, 71).

Universitatea SPIRU HARET

(*theoria)*. El poate fi denumit impropriu, neacoperitor de sens: Unu, Bun, Minte, însăşi Existenţa etc., dar ne folosim de aceste nume ştiind că nu dau seamă de Fiinţa lui. Numele divine dovedesc doar voinţa şi puterea divină, fiind termeni ce indică atributele sau diferitele relaţii dintre însuşirile sale.

Un concept esenţial pentru teognozie este cel de **epoptie** sau de **contemplare**, care se circumscrie celui mai general de **mistică**. Prin mistică, Clement indică întâlnirea existenţială cu Dumnezeul care ni se revelează prin *Logosul* întrupat. Este mistologia proprie filosofiei platonice, la care se adaugă unele elemente stoice. Se foloseşte de acest limbaj nu numai Clement, dar îl utilizează şi cea mai mare parte a teologilor patristicieni. Particulară în teognozia clementină este o metafizică destul de străină creştinismului apostolic. De aici importanţa pentru filosofie, deoarece trădează exclusiv platonismul din secolul al II-lea. Totul este oferit în registru filosofic, putându-se vorbi despre o filosofie stromateică subiacentă. Pasul hotărâtor spre creştinism îl constituie teoria asupra bunătăţii divine: bunătatea nu este un element natural, ci atributul unei persoane.

Conceptul de Dumnezeu este revelat chiar de către *Logos* (care nu mai este o entitate în sine, în sens monist, ci a doua ipostasă a dumnezeirii). Clement precizează **noţiunea şi concepţia creştină despre Logos**, delimitând-o de cea philoniană şi de cea stoică şi apropiind-o de concepţia aristotelică despre firea omenească. *Logosul* clementin este unic chiar dacă ne apare ca *Logos* sfătuitor, ca *Logos* mângâietor, ca *Logos*-Pedagog care ne revelează adevărurile dogmatice. Astfel, *logosul* creştin este opus celui philonian, omeniform şi neipostaziat, dar şi *logosului* stoicilor (raţiune absolută a universului, un absolut impersonal, logic). Formulează şi o idee absolut originală: înainte de întrupare, *Logosul* era fără nume şi necunoscut, pentru că numele reprezintă însăşi Fiinţa. Foloseşte pentru prima dată termenul *prosopon,* localizat ca şi *chip*, *faţă*, *mască*, *persoană*, pentru a desemna concret fiinţa reală, vie a lui Dumnezeu, fiinţă sesizabilă pentru modul omenesc de cunoaştere. Pune astfel bazele **teologiei şi hristologiei teandrice**: Dumnezeu este în om şi omul este în Dumnezeu. Este punctul de plecare pentru revalorizarea **antropologiei**: *Logos* întrupat înseamnă om îndumnezeit.

De fapt, antropologia este strâns legată de **cosmologie**. Clement tratează problematica omului în cadrul concepţiei mai largi despre lume, despre universul perceptibil în care omul fiinţează. În cosmologie este antiplatonic şi stabileşte cu argumente că **lumea a fost creată din nimic**.

Universitatea SPIRU HARET

Pentru el este de neconceput o materie care să preexiste creației. Apoi, nu numai lumea materială, ci şi cea spirituală, nevăzută, este parte a creației, teză pe care Origen şi mai târziu Pseudo-Dionisie Areopagitul o vor dezvolta pe paliere proprii. Oricum, **omul este prezentat ca un microcosmos ce concentrează în el toate elementele universului**. Este creat şi adus la ființă prin voința liberă a lui Dumnezeu, deci nu se naşte ca urmare a unui proces evolutiv sau aleator al materiei. Există nu numai o origine divină, dar şi **o unitate ontologică a omenirii**.

Prototipul uman este oferit de gnostic, omul înnoit, cunoscător şi inițiat în cele mai ascunse taine ale creației şi aflat în directă legătură cu Dumnezeu. Constituită din asemenea oameni, umanitatea ar porni în direcția **restaurării transcendenței prin gnoză**.

Origen şi teologia lui sistematică, precum şi hermeneutica pe care o duce la desăvârşire, reprezintă un moment în istoria gândirii de o complexitate dovedită. Universul de idei al acestui filosof-teolog este uriaş şi ridică probleme metafizicienilor până astăzi. Coleg al lui Plotin în şcoala neoplatonică a lui Ammonius Sakkas, Origen avea să genereze dispute teribile din cauza unor teorii referitoare la veşnicia creației, la *apocatastază,* la învierea trupului etc. Poziția lui în creştinism este tot una intelectualistă, după care credința trebuie întărită cu dovezi raționale**. Filosofia este o propedeutică la creştinism**, dar este necesară transcrierea doctrinei creştine sub forma unui sistem care să poată intra în competiție cu cele ale filosofiei greceşti, idee pe care o dezvoltă în ***Despre principii***. Ca şi la Clement, creația sa presupune un mixaj al platonismului cu iudaismul şi cu creştinismul.

Lumea este creația lui Dumnezeu. **Materia** constituie, ca la Platon, un element nedeterminat, capabil de a primi o determinare anume, dar nu este originea răului, ci este locul răscumpărării pentru ființele raționale. Astfel, **cosmologia** lui nu este una propriu-zisă, ci un prilej de a-şi expune antropologia cu nuanțe soteriologice. Distinge platonic între două niveluri de realitate: există o lume divină, inteligibilă, şi una sensibilă, inferioară celei dintâi. Între **lumea văzută** şi **cea nevăzută** există o serie de entități: ființele cugetătoare înrudite cu Dumnezeu, cu o natură spirituală, care se pot corporaliza dacă pică din demnitatea lor ontologică; corpurile cereşti; viețuitoarele fără grai, eterul, cerul, lumea astrelor, dar şi a celor înviați; lumea vegetală. Apar aici două idei marcante: mai întâi, cea a unui regres pe scara ființelor, dar care îmbină sugestii neoplatonice cu conceptul creştin de liber arbitru, apoi ideea, cu o origine iudaică, a influenței pe care lumea

Universitatea SPIRU HARET

spirituală o are asupra celei materiale. Astfel, **viziunea asupra răului** se rotunjeşte: sursa acestuia nu este materia, dar nici Dumnezeu care este Binele în condiţie absolută, ci apare dintr-o proastă utilizare a liberului arbitru de către fiinţele spirituale. De aceea, omul, prin evoluţie spirituală, poate anula crearea răului şi poate chiar conduce la transfigurarea însăşi a materiei. **Doctrina liberului arbitru** este, deci, centrală în cosmologie, ca şi în antropologie. A alege să trăieşti în acord cu voinţa şi legea divină înseamnă **a acorda moralitatea cu raţionalitatea**. Numai omul are posibilitatea de a înţelege ordinea existentă în lume şi ierarhia celorlalte fiinţe, putând să prevadă şi să coordoneze evoluţia sinelui propriu. Omul este o făptură care se mişcă **prin sine**, în comparaţie cu făpturile neînsufleţite care se mişcă **de la sine**, adică au cauza mişcării lor în afară. Este la graniţa dintre fiinţele cugetătoare (la a căror lume poate accede prin virtute) cu fiinţele neînsufleţite, materiale, prin trup. Unitate a trupului, sufletului şi duhului de viaţă, omul este definit mai cu seamă prin **suflet**. Acesta este **principiul de sensibilitate şi mişcare** şi posedă voinţă proprie. El este canalul prin care putem auzi glasul lui Dumnezeu şi putem deveni părtaşi la preştiinţa divină care a stabilit şi necesitatea liberului arbitru. Dumnezeu ne creează ca fiinţe libere, dar nu prestabileşte aşezarea noastră pe drumul facerii binelui. Aşadar, **preştiinţa divină nu înseamnă predestinare**. Vom întâlni ideea la **Boethius**, în spaţiu latin.

Origen acordă, ca şi **Clement**, o mare importanţă purificării trupului şi ascezei. **Mistic intelectualist**, având câteva idei comune şi cu **Plotin** (despre care vom trata mai târziu), indică un itinerariu al sufletului spre Dumnezeu, care presupune **etapele purificării, iluminării** şi **unificării**. Aceste trepte asigură trecerea de la chipul degradat de păcatul adamic al omului la chipul divin din el. Dar, spre deosebire de Clement, unde cunoaşterea mistică era piscul cunoaşterii de Dumnezeu, **Origen** consideră că iluminarea intelectuală se află deasupra ascezei sau purificării sufletului.

Eshatologia sa decurge din mistică. A fost aspru criticat pentru o idee care susţinea mântuirea tuturor, inclusiv a Satanei, probabil plecând de la existenţa vieţii spirituale şi a imposibilităţii inutilităţii ei. Dacă progresul spiritual este cu putinţă, atunci aceasta se petrece în vederea revenirii la starea ontologică a creaturii de dinaintea căderii în păcat. Sfârşitul lumii va fi momentul revenirii tuturor sufletelor la Dumnezeu, atunci când acestea se vor mântui *(apocatastaza)*.

Universitatea SPIRU HARET

Dumnezeu este principiul tuturor lucrurilor, fiindu-i constitutive spiritualitatea şi necorporalitatea. Este o fiinţă cugetătoare simplă, **monada absolută, raţiunea absolută şi raţiune de a fi a tot ceea ce este**. Dar este şi modul şi măsura tuturor manifestărilor minţii raţionale din om. Prin unirea mistică are loc conştientizarea desăvârşită a lui Dumnezeu, care devine conţinutul unic al minţii omului[13]. Karl Rahner susţine că la el întâlnim prima schemă a unei doctrine a simţurilor spirituale în cadrul teologiei inimii. A vedea cu ochii inimii înseamnă a cunoaşte regimul de a fi al naturilor inteligibile, în vreme ce a vedea cu ochii fizici înseamnă a cunoaşte ceea ce ţine de realităţile materiale[14].

Hermeneutica lui este construită în opoziţie cu exegeza iudaică, gnostică sau intens literală. Este pentru interpretarea alegorică şi consideră că semnificaţiile textelor revelate pot fi prinse abia după renunţarea la sensul literal. Fiecare text are un triplu sens: **literal, moral** şi **spiritual**. Trebuie să fim atenţi la autenticitatea textului, la corectitudinea lui, dar trecerea la sensul spiritual se face prin surprinderea sensului moral, cel care aduce prefaceri în firea însăşi a hermeneutului. Abia apoi putem căuta înţelesul real, adică spiritual, cel care este echivalent cu constituirea celei mai înalte cunoaşteri: **contemplarea realităţilor inteligibile**. Nota de intelectualism prezentă în teoria despre contemplare l-a apropiat de concepţia filosofului păgân şi neoplatonic **Plotin**, pentru că prezintă teme similare luate din elenism: detaşarea de sensibil, conştiinţa de sine a sufletului identică cu ştiinţa divinului, căile mistice de înălţare a sufletului etc.

II.9. **Alte aspecte ale gândirii greceşti în secolul al III-lea**

Principala acuză a creştinilor adusă origenismului a ţinut de **teoria subordinaţionistă** a acestuia (manifestată într-un anume moment al evoluţiei sale spirituale şi care stabilea ierarhii între persoanele Treimii), care pregătea **erezia lui Arie**[15]. Termenul grecesc *hypostasis*, care pentru orientali clarifica specificitatea persoanelor divine, a fost înţeles de

[13] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 47.

[14] Karl Rahner, *Le début d'une doctrine de cinq sens spirituels chez Origene,* R.A.M., 1932, p. 113-145.

[15] Arie, libian şcolit de Lucian din Antiohia, a creat în sânul creştinismului o teorie raţională eminamente subordinaţionistă: era respinsă divinitatea Fiului creat din voinţa lui Dumnezeu, dar nu şi din fiinţa acestuia.

Universitatea SPIRU HARET

occidentali ca *substanță divină şi* criticat pentru abdicarea de la perspectiva monoteistă. În confruntare cu această erezie s-a stabilit unitatea de esență a persoanelor divine.

Tot în Alexandria, filosofia creştină origeniană a început să fie acceptată de către unii şi criticată de alții. Elev al lui Origen, **Dionisie din Alexandria** continuă opera de recuperare a gândirii profane pentru creştinism: Platon, stoicii sau Pitagora şi Heraclit sunt puşi în legătură cu spiritualitatea creştină. În schimb, **Petru din Alexandria** nu a putut accepta doctrina platonic-origenistă a preexistenței sufletelor şi l-a încadrat pe Origen în curentul gnosticist. **Metodiu din Olimp** (mort la 312 d.H.), în celebra lucrare ***Despre liberul arbitru***, soluționează problema răului plecând tot de la existența liberului arbitru, dar respinge şi el preexistența sufletului rațional sau teoria lumii ca progresie infinită. Era, de asemenea, împotriva alegoriei şi chiar critică exegeza în liniile trasate de elevul lui Clement din Alexandria. Aceasta nu-l împiedică să alegorizeze în ***Banchetul,*** o scriere creştină amintind de dialogul cu acelaşi nume al lui Platon.

Creația lui Origen a depăşit în scurt timp granițele Alexandriei, ajungând în Palestina şi Syria. **Grigorie Taumaturgul** (213-275 d.H.) îl idolatrizează pe Origen şi-i va fi recunoscător pentru cultura filosofică, dar şi pentru explicațiile asupra textelor sacre. Alt gânditor, născut la Beirut şi care va avea grija bibliotecii înființate de Origen în Cezarea, **Pamfil** îşi va apăra maestrul de acuzația apartenenței la gnosticism şi chiar va prelua rolul pe care Porphirios îl va avea pentru Plotin, acela de a clasifica opera lui Origen .

În paralel cu Şcoala din Alexandria, se constituia una şi la Antiohia. Tributară culturii greceşti clasice şi eleniste, Şcoala din Antiohia este adesea identificată cu direcția antialegorizantă, deci antialexandrină.

II.10. **Şcoala din Antiohia**[16]

Nu se ştie cu precizie cine a înființat acest centru exegetic din Syria, dar este preferat **Lucian din Samosata (**martirizat în 312 d.H.) lui **Diodor din Tars.** Cel dintâi a fost şi profesorul lui Arie, dar numele lui se leagă de **interpretarea istorico-gramaticală**, deci literară, a textelor, armătura logică fiind aristotelică. În general, se consideră că antiohienii sunt

[16] Antiohia a fost întemeiată în anul 300 î..H. şi a purtat numele tatălui celui care a durat-o: Antiohos, genitorul lui Seleukos Nikator. A devenit capitală a provinciei romane Syria în anul 63 d.H.

Universitatea SPIRU HARET

promotorii peripatetismului, în vreme ce alexandrinii erau aplicați platonismului şi neoplatonismului. Lucian se raporta la textele revelate printr-o **metodă exegetică ştiințifică**, intens analitică şi nu accepta diatribele alegorice. Aşa s-a constituit ceea ce exegeții numesc *text antiohian,* precursor al celui bizantin, de mai târziu.

Peste un secol numai, alături de **Diodor din Tars, Teodor din Mopsuestia (**profesorul lui Nestorie[17]) şi enciclopedistul **Teodoret din Cir**, Şcoala din Antiohia l-a format pe unul dintre cei mai străluciți hermenuți ai creştinătății: pe **Ioan Gură de Aur,** supranumit astfel datorită extraordinarelor abilități în ale oratoriei.

II.11. **Şcolile neoplatonice de limbă greacă**

În secolul al III-lea o nouă tendință îşi făcea apariția, la concurență cu apologetica creştină şi cu filosofia romană decadentă: **neoplatonismul**. Dacă neopitagorismul, platonismul eclectic şi greco-iudaismul încercaseră, prin reflectarea platonismului, să răspundă căutărilor religioase ale romanilor, un alt curent de gândire avea să pătrundă în lumea spiritului, tot la Alexandria. Neoplatonismul, continuator al temelor platonice pe care le tratează adesea diferit, este cea din urmă filosofie greacă antică şi este dublu sincretică. Se naşte din sinteza religiilor păgâne cu sistemele filosofice, însă nu căutarea principiului lumii are întâietate, ci identificarea Unului spre care năzuieşte sufletul întru mântuire. Este o teosofie, o mistică religioasă ce pune accent pe contemplare, pe tehnicile de purificare a sufletului.

Există trei şcoli neoplatonice: **Şcoala alexandrină, Şcoala siriană** şi cea **atenianã**. **Şcoala romano-alexandrină: Ammonius Sakkas** (175-243 d.H.), mai mic cu 25 de ani decât Clement Alexandrinul, contemporan cu Irineu din Lyon, Tertullian şi Ciprian din Cartagina, avându-i elevi pe Origen şi pe Plotin, este considerat întemeietorul neoplatonismului. Original comentator al lui Platon, provine dintr-o familie creştină, dar rămâne păgân şi afirmă că filosofii greci au gândit tot ce a fost valoros despre Dumnezeu înaintea lui Hristos şi a creştinilor. Elevii săi au aflat de la el că totul este fundamentat pe un **principiu divin unic.**

[17] Nestorie a fost patriarhul Constantinopolului, începând cu anul 428, pentru cinci ani. Susținea distincția între natura umană şi cea divină a lui Iisus Hristos, ceea ce contravenea Crezului de la Niceea (325), prin care era afirmată unitatea celor două naturi.

Universitatea SPIRU HARET

Plotin, bun cunoscător al platonismului, influenţat de Philon, de Plutarh din Cheroneia şi de alţi neopitagorei platonizanţi, dar şi de stoici sau de peripatetici, a elaborat o **filosofie cu caracter mistic-religios**, o apologie a filosofiei păgâne într-o lume influenţată din ce în ce mai mult de doctrina creştină. Concepţia despre Unu este centrală în teosofia lui, aşa cum reiese din ***Enneade***-le sale, 54 de disertaţii grupate de elevul său **Porphyrios** în şase fascicole de câte 9 cărţi, cele mai originale scrieri greceşti ale momentului.

Lycopolis era locul unde filosofia se constituia ca şcoală a vieţii şi mai puţin ca disciplină teoretică, în vederea transformării complete a sufletului, a purificării lui, a întoarcerii lui către realităţile subtile. Doctrina lui **Plotin** poate fi încercuită plecând de la cele **trei ipostase**, **substanţe** sau **realităţi** care derivă, sunt **emanate**[18] sau purced unele din altele: **Unul** (*Hen)*, **Intelectul** sau **Inteligenţa** (*Nous*) şi **Sufletul** (*Psyche*).

Realitate supremă, Divinitatea lui Plotin este **Unul** sau Binele, cu neputinţă de cunoscut (cunoaşterea presupune dualitate a subiectului cunoscător şi a obiectului de cunoscut), care nu este nici Fiinţa, chiar dacă este sursa inefabilă a întregii fiinţe. **Unul** dă întreaga existenţă, viaţă şi valoare acestei lumi emanate din sine, dar despre el nu putem afirma nimic: nici despre existenţa sa, nici despre esenţa sa. Este superior tuturor lucrurilor şi cauză absolută a tot ceea ce este.

De ce era necesară afirmarea mai multor ipostase ale **Unului**? Pentru că **Unul** este bogăţie infinită şi generozitate debordantă; chiar dacă nu este supus nici unei necesităţi şi nu posedă facultatea de a dori un altceva pe lângă sine, se răspândeşte din sine însuşi, tinde să se împrăştie în alte fiinţe. De aceea, deşi este **Unu**, se degradează în multiplicitate fără să piardă ceva din sine, aşa cum focul arde născând flăcări luminoase în ele însele sau cum soarele luminează totul fără a pierde ceva din lumina sa. Unul, deşi nu i se poate găsi un nume potrivit, poate fi gândit pozitiv şi înţeles ca **principiul fiinţei şi al universulu**i prin care totul poate fi explicat şi ordonat, dar şi negativ, în sensul că **nu admite predicate**. Deja a-l numi **Unu** este prea mult, dar nu avem de ales pentru a nu ajunge să-l considerăm atributul unui subiect diferit de el.

[18] Emanaţie (*aporroia)* nu înseamnă la el creaţie, naştere sau producere a ipostaselor respective din Unul şi prin Unul, ci o „iradiere fără mişcare" sau o revărsare din sine fără pierderea substanţei. A se vedea Jean Brun, *Neoplatonismul*, Editura Teora, Bucureşti, 2000, p. 39.

Universitatea SPIRU HARET

Primul născut din Unu este **Intelectul**, identificat cu ființa şi cu viața. Este principiul dreptății, al întregii virtuți şi al întregii frumuseți. El determină forma unei realități, o face să fie armonioasă sau frumoasă (iată câteva idei platonice alături de cea aristotelică a gândirii care se gândeşte pe sine). În fapt, **Intelectul** la Plotin este sinonim cu lumea platonică a Inteligibilului, a Ideilor care conțin modelele ideale ale tuturor lucrurilor. Dar **Intelectul** este şi lumea spiritelor care trăiesc în comuniune cu el, pentru că toate inteligențele reunite îl constituie ca spirit unic. Este unitatea multiplicată conținând multe idei care împreună formează un tot unitar. **Intelectul** contemplă **Unul** şi angajează o a treia ipostasă: **Sufletul.**

În concepția despre **Suflet**, Plotin este tributar temei platonice despre sufletul lumii, dar şi celei stoice despre divinitatea cosmică. Sufletul plotinian este situat între **Intelect** şi **lumea sensibilă**, căreia îi conferă ordine. El reprezintă totodată un gen de mişcare logică rațională, organizatoare. Creează o lume ordonată şi se divide în sufletele individuale (ale oamenilor, animalelor, plantelor). **Sufletul omenesc** este de aceea parte din Unu, el însuşi prezent în fiecare din noi. Atunci când percepem sensibilul prin simțuri, sufletul işi aminteşte dar şi simte inteligibilul din el printr-un gen de cunoaştere intuitivă imediată. Senzațiile provenite de la simțuri sunt apoi corelate cu amintirea tuturor senzațiilor anterioare, dar şi cu anumite imagini sau reflexe ale **Intelectului**, rezultând o cunoaştere discursivă a lucrurilor.

La rândul lui, **Sufletul** se situează deasupra **lumii materiale**, stadiul ultim al acestei difuziuni divine, punctul extrem sau lumina ce stă să se stingă. Aici întâlnim tenebrele răului, lumea neființei. Chiar dacă **Unul** este dispersat, absorbit în multiplu, multiplul aspiră să recâştige unitatea, iluminarea şi odihna în sursa sa originară. Mişcării de emanație sau a procesiunii „în jos" îi urmează mişcarea de urcare, de conversie, prin care sufletul , căzut în trup, adâncit în rău, se înalță iar la principiul originar al ființei. Calea ascendentă – *anodos* – este similară dialecticii ascendente la Platon, ca şi calea descendentă – *cathodos* – sinonimă cu dialectica descendentă la Platon.

Materia, aflată „sub" cele trei ipostase (acest lucru nu trebuie înțeles în sens spațial[19]) nu este concepută, ca la Aristotel, determinabilă ca formă,

[19] „…lucrul cel mai înalt nu este şi cel mai îndepărtat; mai înaltul este de fapt mai interiorul: urci în sus urcând înăuntru"-vezi Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creştine*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p.68.

Universitatea SPIRU HARET

ci ca **indeterminată, indeterminabilă şi despuiată de orice proprietate**. Cel mult, sensibilul este reflexul accidental, trecător şi instabil al formei în materie, pentru că este oarecum inutil să căutăm cu orice preţ determinări ale răului şi degradării. Plotin distinge paradoxal între o **materie inteligibilă** şi o **materie sensibilă**, marcă a originalităţii lui. **Unul**, fiind deasupra fiinţei, dă fiinţă **Intelectului** şi **Sufletului**; atunci acest „dat" este tocmai ceea ce au comun ca substanţă: **fiinţa.** Aşadar, materia inteligibilelor este fiinţa pe care o primesc prin iradiere de la **Unu**. Materia sensibilă, în sensul în care o ştim cu toţii, este tocmai privaţia de fiinţă, nefiinţa, privaţia de formă şi de calităţi. Tocmai ca privaţie de formă materia sensibilă dovedeşte o defecţiune, o lipsă, lipsa fiinţei. Dacă **Unul** sau Binele este dătător de fiinţă, ceea ce nu are fiinţă, adică materia sensibilă, iese din sfera Binelui. De aceea, lumea materială este rea[20] şi trebuie să ne sustragem ei pentru a ne întoarce la fiinţă. Într-un fel, răul este forma nefiinţei, este un „ceva" fără conţinut.

Plotin transformă materia în mijloc de accedere către arealul fiinţei: nu trebuie să stăpânim natura, ci trebuie să evadăm din lumea materială, să scăpăm de lanţurile ei. Acesta este şi scopul **ascezei filosofice** care aminteşte îndeajuns de intenţia ascetică din ***Phaidon*** şi din ***Republica.*** **Unul** se dispersează şi se ascunde progresiv în multiple. Dar, în acelaşi timp, fiecare element, cu excepţia **Unului**, se întoarce la principiul său, prin contemplarea inteligibilelor mai înalte. Extazul este cel în care omul devine acelaşi cu **Unul**. Dar nu este accesibil oricui, ci mai ales filosofilor care văd cu ochii minţii frumuseţea inteligibilului. La el se ajunge prin **asceza trupului** şi prin **iluminarea intelectuală**. Sufletul face dovada dorinţei de a se regăsi şi de a se resorbi în Unul universal şi inefabil [21].

Porphirios (234-305 d. H.) a fost un adversar înverşunat al creştinismului, celebru pentru ***Isagoga***[22] sau ***Comentariile*** sale la logica aristotelică din ***Organon,*** tradusă de **Boethius** şi livrată întregului Ev

[20] Dar nu catastrofal de rea, de vreme ce permite sufletului individual să păstreze amintirea Inteligenţei şi să se reîntoarcă prin contemplaţie la Unu.

[21] Frumuseţea ideii l-a făcut pe Henri Bergson să-l denumească pe Plotin filosoful filosofilor. Hegel însă credea că lectura *Enneade*-lor este obositoare şi ternă, anumite teme fiind repetate până la obsesie, fără dezvoltări deosebite.

[22] Porfir Fenicianul-Discipolul lui Plotin din Lycopolis, *Isagoga* (traducere din limba greacă, note şi comentarii de Gabriel Chindea), Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.

Universitatea SPIRU HARET

Mediu, cu o importanţă covârşitoare în declanşarea **certei universaliilor**. Altfel, îl considerăm pe **Porphyrios** continuator al lui **Plotin**: şi pentru el filosofia contribuie la mântuirea sufletului, deci are funcţie soteriologică, nefiind necesară credinţa în Hristos. Raportându-se la creştinism, scrie ***Împotriva creştinilor***, arsă în 435 din ordinul lui Teodosie al II-lea. Dar a rămas celebru pentru aşa-numitul ***Arbore al lui Porphyrios***.

Iamblichos din Chalcis (250-330 d.H.), adept al **şcolii neoplatonice syriene**, a fost elevul lui Porphyrios**.** A scris ***De mysterius*** (***Despre Mistere***) în care urmărea să justifice raţional teurgiile şi cultul zeilor. Dezvoltă, plecând de la un soi de neopitagorism bazat pe mistica numerelor, o filosofie apropiată de cea a lui **Plotin**, dar este ceva mai radical în concluzii: Unul plotinian devine un **Unu** şi mai originar, aflat deasupra Binelui, iar mântuirea este proprie mai degrabă preoţilor decât filosofilor.

Şcoala neoplatonică din Atena: **Proclus** (422-486), în ***Comentarii***-le sale la dialogurile lui **Platon**, îşi expune filosofia potrivit metodei euclidiene, sistematizând conţinutul ei în axiome şi demonstraţii. ***Elemente de teologie***, adaptată în arabă (***Kalam fi mahd al-Khair),*** apoi tradusă în limba latină, a cunoscut un larg ecou în filosofia occidentală a Evului mediu. Albert cel Mare şi Toma din Aquino cunosc această lucrare ca pe un tratat al lui Aristotel intitulat ***Liber de causis.*** Gerard din Cremona a tradus-o în latină în secolul al XII-lea şi a făcut ca doctrinele platoniciene să intre în mediile intelectuale. Despre aceasta vom vorbi atunci când vom arăta cum anume gândirea arabă a produs mutaţii în filosofia occidentală (tratatul pare arab, de secol IX**).**

Damascius este cel sub care s-a închis **Şcoala filosofică din Atena** în 529, prin voinţa lui **Justinian**. Ultimă şcoală a filosofiei antice greceşti, ea va supravieţui în ciuda acestui incident, chiar şi morţii lui **Boethius**, gânditor aplicat aristotelismului şi platonismului în spaţiul latin.

II.12. **Părinţii capadocieni sau dogmatici**

Capadocienii sunt cei care au apărat creştinismul ortodox în faţa ereziilor, dar şi minţi ilustre care au continuat, pe alte paliere, opera de construcţie interioară a doctrinei creştine cu sprijinul filosofiei. Începe epoca patristicii, iar primul Părinte al Bisericii este considerat **Athanasie cel Mare,** care a trăit între 295 şi 373 d. H. Cu el intrăm în faza unor încercări fericite de adâncire într-**un vast exerciţiu metafizic** şi **speculativ**, pe alocurea mistic.

Universitatea SPIRU HARET

În genere, ceea ce filosofii indică a fi cunoaşterea lui Dumnezeu, pentru patristicieni este „vedere" a lui. Misticii vorbesc despre o asemenea vedere „față către față" care încheie travaliul teognozic. Athanasie vorbeşte chiar despre *theosis*, despre împărtăşirea din esența divinului la care sunt chemate ființele create. Există reminiscențe origeniste, astfel încât cunoaşterea lui Dumnezeu prin contemplația mistică devine echivalentă cu accederea, prin puterea creatoare a *Logosului*, la starea de nedevenire, la adăstarea nemodificată în ființă .

Cosmologia pare simplistă: un prim act al generării ființei create este urmat de un al doilea, de imersiunea *Logosului* în lume, prin care orice creatură primeşte o amprentă divină. *Logosul* este prezent în făpturile create şi este principiul inteligibilității prin care îl înțelegem şi cunoaştem pe Dumnezeu. Este o oarecare depărtare de platonism, dar şi de mistica intelectualistă alexandrină. Distingem deci o concepție în care teognozia nu este căutată pentru ea însăşi, ci ca suport efectiv pentru o restaurare ontologică a umanului prin ideea de nedevenire, de nestricăciune.

Logosul este considerat creatorul lumii din nimic, adică din neființă. El însuşi necreat, *Logosul* scoate creaturile din neființă şi le conferă posibilitatea de a avea ființă (şi nu alegoric, ci în sens propriu). De aceea, el este şi Rațiune a universului ce ni se prezintă ca o lume ordonată. Aşadar, **universul** nu este *alogos,* adică absurd, lipsit de logică interioară, ci **inteligibil rațional**. Totodată, *Logosul* împiedică degradarea lui până la starea de neființă, la care s-ar întoarce lumea dacă şi-ar încheia acțiunea. Este o remarcabilă răsturnare a antinomiei metafizice dintre ființă şi neființă prin sensul acordat „căderii". Ideea va apărea la gânditorii creştini apuseni din secolele al IV-lea şi al V-lea. **Athanasie** rămâne important pentru relația complexă pe care o imaginează între om şi univers: căderea în neființă poate fi specifică lumii, deci şi omului. Este vorba despre o ontologie binară, una a umanului şi alta a universului, care reclamă întoarcerea la ceea ce este ființa pentru a avea ființă.

Vasile din Cezareea (~329-379 d.H.), filosof şi retor, a scris o colecție de omilii intitulată ***Hexaimeron***, importantă pentru istoria filosofiei. Autorul se dovedeşte un bun cunoscător al ştiințelor din vremea sa, încercând să explice ştiințific crearea lumii şi fenomenele legate de creație aşa cum apar ele în textele revelate. Este prima încercare de **raportare ştiințifică la datul revelat**, care debutează cu o **analiză a conceptelor de materie şi timp**. A crea în timp înseamnă a crea timpul,

Universitatea SPIRU HARET

materia, dar nu trebuie să ne imaginăm că, la începutul lumii, ar fi existat o materie inițială comună tuturor. Potrivit planului divin, a fost conferită fiecărei clase de ființe **materia specifică**. Iată o critică a noțiunii platoniciene de materie increată, care anticipează chiar şi **criticile moderne ale noțiunii de substanță**.

Împotriva unei mişcări ariene radicale a **anomeilor**, care profesau o dialectică şi un intelectualism exagerate în teognozie, Vasile va scrie ***Contra lui Eunomie,*** o lucrare în care va ataca multe dintre teoriile agnostice ale acestuia. Anomeii susțineau că între Dumnezeu şi Iisus Hristos există o neasemănare radicală. Dumnezeu este monada perfectă, lipsită de atribute, deci simplă, o unică *ousia*. De-aici imposibilitatea de a accepta egalitatea de esență între Dumnezeu şi *Logosul* întrupat. Vasile va replica prin indicarea semnificației corecte a termenului *ousia:* aceasta este **ființa lui Dumnezeu**, centrul lui care radiază spre celelalte ipostase al sale, fără să piardă ceva din sine (idee neoplatonică).

Disputei asupra noțiunii de *ousia* i s-a suprapus una referitoare la **statutul numelor** pe care le utilizăm pentru a desemna obiectele cunoaşterii noastre. Eunomie vorbea despre *nume inventate,* subiective, rod al minții prin reflecție, care nu denumesc realități efective şi nu asigură cunoaşterea obiectului, dar şi despre unele *nume obiective*, care exprimă cu adevărat esența obiectului de cunoscut. În acest ultim caz, recunoaştem amestecul platonismului cu teoria despre rațiunile seminale a stoicilor. Vasile va respinge această distincție: **orice nume este rezultat al reflecției**. Plecăm de la atributele percepute ale oricărei ființe create şi ajungem la conturarea de concepte, apoi le numim pentru a exprima calitățile şi relațiile lor cu alte ființe create sau obiecte (dacă este vorba despre obiecte). Dar niciodată nu putem epuiza conceptual sau prin concepte conținutul de esență al unei ființe. Mai rămâne ceva care scapă analizei intelectuale.

De aceea este practic imposibil să putem exprima într-un singur concept esența divinității, deşi există **două sensuri ale cunoaşterii**: una **de la om înspre lucruri** şi una **de la Dumnezeu spre noi** (revelația). Vasile apasă pe incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu şi redefineşte sensul *ousiei*: *ousia* desemnează **ființa inaccesibilă a lui Dumnezeu**. Doar energiile sale îl manifestă exterior. A-l cunoaşte nu înseamnă a-i contempla *ousia*, ci a cunoaşte raporturile interne în cadrul Treimii ca unitate, adică a te uni cu el prin iubire. Este ideea care va atenua puțin spiritul misticii intelectualiste preferată de alexandrini.

Concepția sa despre om este centrată filosofic pe **problema cunoaşterii de sine** şi pe cea **a libertății interioare ca liber arbitru**. Dar este şi o **antropologie a persoanei**: omul are ființă atâta vreme cât se află în raport de asemănare cu creatorul său. Neasemănarea, asumată de noi prin exercitarea adamică a liberului arbitru, ne condamnă la depărtarea de ființă şi la surparea în neființă.

Grigorie de Nazianz sau **Teologul** (329-389 d.H.) se apropie mult ca profil intelectual de Vasile cel Mare, urmând aceleaşi şcoli şi fiind chiar colegi. Influențat de stoicism ca şi Clement şi Origen, de platonism şi aristotelism (de unde preia conceptele logice şi ontologia), **Grigorie de Nazianz** este partizanul ideii că sensul vieții omeneşti nu stă numai în depăşirea lumii senzoriale, ci şi în realizarea fericirii prin concordanța dintre activitatea gândirii şi viața omului, în armonie cu viața universului stăpânit de rațiunea divină.

Raportul lui cu filosofia este dilematic: angajat şi el în disputa contra lui Eunomie, căruia îi reproşează raționalizarea excesivă a dogmei, Gregorie este tentat să renunțe la exercițiul logic incorect utilizat in chestiunea tainelor divine. Dar foloseşte termeni filosofici pe care îi ia din stoicism, cinism şi neoplatonism pentru a-şi expune concepția despre Treime, despre cunoaşterea ei prin contemplație. Desigur nu este o mistică intelectualistă, ci una ascetică, iar asceza este una morală, nu culturală.

În ***Despre sine*** face o **apologie a credinței în acord cu rațiunea.** Trebuie să acceptăm adevărul revelat prin credință (mai întâi acceptăm mesajul cu credință şi apoi ne încredințăm asupra lui, adică găsim argumente raționale pentru susținerea lui), idee care o să apară la Augustin (*fides quaerens intelectum)*, la Ioan Scottus Eriugena, până la Anselm de Canterbury cu al său argument *a priori* privitor la existența lui Dumnezeu. Orice încercare de a-l cunoaşte pe Dumnezeu trebuie să debuteze cu acceptarea existenței *Logosului* ordonator şi să continue cu înțelegerea atributelor divine: infinitatea şi eternitatea.

Afirmația *Eu sunt Cel ce Sunt* obligă la identificarea lui **Dumnezeu cu Ființa**. Dumnezeu este ființa nesfârşită şi nemărginită, eliberată în întregime de natură şi de timp, concepție care va face carieră prin Ioan Damaschinul. Ființa este cunoscută de ea însăşi prin ea însăşi; de unde imposibilitatea noastră de a o cunoaşte în timpul vieții trupeşti. Între noi şi Ființă se interpune acel întuneric care împiedică misterios cunoaşterea. Este anunțat apofatismul lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. În plus, este **o**

Universitatea SPIRU HARET

teognozie centrată nu pe Ideea de Unu, ci pe cea a Multiplului în Unu: mintea se înalță piramidal de la triadă la monadă, dar ceva determină intuiția esențială că esența divinului presupune mult mai mult decât viziunea unității lui. Perspectiva cunoașterii Unului prin identificarea cu el a lui Plotin este depășită. Grigorie ajunge la Unu, dar nu-l mai poate analiza sau desface şi pe acesta.

Grigorie de Nazianz descoperă Logosul în orice lucru care este şi postulează existența unei **raționalități a cosmosului şi a omului. Antropologia** este una aparte: chiar şi trupul nostru este *logikos*, adică apt să se folosească de rațiune, pentru că iradiază prezența *Logosului* Creator. Conceperea *Logosului*-creator ca structură a universului a fost posibilă datorită îmbinării viziunii biblice din ***Geneză*** cu doctrina platonică a existenței Formelor. Deci, trebuie să raportăm termenul *logos* la cel de *systema* şi la cel de *telos* şi să-i clarificăm sensul: **Logosul este structura, dar şi scopul lumii şi al nostru**. *Ousia* lui Dumnezeu reprezintă un noian de ființă nesfârşită, care proiectează mintea mai presus de orice noțiune de timp şi de spațiu. De aceea, scopul teognoziei nu trebuie să fie continua căutare de cunoştințe pozitive, ci o experiență a ceea ce este mai presus de înțelegere. V. Lossky descoperă aici o clarificare a tipului de teologie valabilă care întrunea adeziunea capadocienilor: **teologia apofatică[23].**

Grigorie de Nyssa (~335-~395 d.H.), fratele lui Vasile cel Mare şi profesor de retorică, aşază **raportul rațiune-credință** în centrul preocupărilor sale, considerând că rațiunea trebuie totuşi subordonată credinței. A scris ***Despre crearea omului*** şi ***Viața lui Moise,*** în care îmbină aspecte ale cugetării origeniste (teoria preexistenței sufletelor, deşi nu există un acord în acest sens; metoda alegorică şi doctrina apocatastazei) cu elemente ale gândirii celorlalți capadocieni. Mistica lui este o dezvoltare a celei origeniste, dar contemplarea nu mai reprezintă scopul final al ridicării sufletului către Dumnezeu, ci un mijloc de a realiza urcuşul. Întregul

[23] Aceasta era teologia corectă, valabilă. Apofatismul prezent în teologie nu permite transformarea acesteia într-o filosofie religioasă, crede V. Lossky. Dimpotrivă, tocmai apofatismul este cel care apropie discursul teologic de cel metafizic, după părerea noastră; vezi V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 39.

Universitatea SPIRU HARET

demers mistic se centrează pe conceptul de *epectază*[24], care înseamnă **permanenta înaintare în cunoaşterea divinităţii.**

În ***Viaţa lui Moise*** este exponentul unui **apofatism** rafinat (*apophasis/apophatikos*-negaţie/prin negaţie), care presupune un continuu progres în cunoaştere şi este de nedespărţit de urcuşul spiritual nesfârşit. Mintea noastră trebuie să fie pregătită pentru a primi revelarea misterelor divine, pentru ca, apoi, pe fiecare treaptă a vieţii spirituale, să descopere realitatea divină din altă şi altă perspectivă. Cunoaşterea dintr-un anume moment trebuie depăşită pentru a urca pe altă treaptă, într-o altă ordine de cunoaştere. *Nous*–ul înaintează în cunoaşterea negativă descoperind pe parcurs că Dumnezeu nu poate fi cunoscut plenar. Distinge între **Logosul divin** şi **logosul uman** şi consideră că abilităţile noastre de cunoaştere sunt o imitaţie a Raţiunii lui Dumnezeu.

Cosmologia lui este una deosebită şi lămureşte **natura materiei** şi **raportul dintre Fiinţă** (Dumnezeu) şi ceea ce este creat, **fiinţă determinată**. Presupoziţia de bază este aceasta: lumea a fost creată din nimic, din neant, ceea ce înseamnă o delimitare de poziţia lui Platon în chestiunea creaţiei (Demiurgul sau Necondiţionatul este un ordonator al universului care creează substanţe şi dă formă unei materii amorfe care există dintotdeauna în afara lui), dar şi de cea a neoplatonicilor, după care, cum am văzut, lumea apărea prin propagarea Binelui, prin comunicarea instantanee şi risipirea fără limite a Unului. **Materia** este structurată pe trepte, unele superioare, unele inferioare, fiindu-i proprie schimbarea. Aşa cum, din neant, avea să devină altceva decât nimicul, tot astfel, din acest moment, ea **devine**, se tot transformă. Aceste modificări ale materiei, precum şi calităţile materiei (calitate, cantitate, culoare etc.) sunt numai **realităţi gândite**. Sunt astfel doar pentru mintea noastră, care distinge între ele. Problema, în fapt, stă în a arăta, cum va face Ioan Damaschinul mai târziu, că este imposibilă coeternitatea a ceea ce a fost adus la existenţă din neant cu ceea ce, prin sine, este neoriginat şi dintotdeauna. Grigore afirmă **preexistenţa Principiului şi începutul în timp al materiei care primeşte determinări**. Nu există însă nici un principiu al cauzalităţii care să facă din

[24] De la *epektasis – întindere, urcuş,* epectaza semnifică mişcarea ascendentă a sufletului către treptele superioare ale harului, fiind atras de Dumnezeu. Acest urcuş va fi asimilat de Pseudo-Dionisie Areopagitul cu elanul dinamic al erosului divin în fiinţa noastră.

Universitatea SPIRU HARET

lucrurile create efecte ale „cauzei" Dumnezeu. Înțelegem că Dumnezeu nu creează dintr-o necesitate interioară lumea, ci dând curs libertății sale de voință. Universul putea foarte bine să nu existe. Dar el este creat totuşi din nimic, prin libera voință a Creatorului, urmând ca el să nu mai poată fi niciodată întors la starea originară (de dinainte de trecerea de la starea nimicului la cea a existentului). Ideea apare la Grigorie de Nyssa: dacă privim dinspre ființa determinată, ea se constituie contingent, dar de existat va exista totdeauna. Concluzia aceasta urmează premisei că Dumnezeu posedă atributul voliției neschimbătoare.

În privința ambiguității pe care sinonimia termenilor *ousia* şi *hypostasis* o năştea, Grigorie a avut meritul de a distinge clar între ele: *ousia* este **esența comună a celor trei persoane dumnezeieşti**, iar *hypostasis* este **subzistența personală, individuală a fiecăreia**. Astfel, **Dumnezeu** este conceput ca **unitate de ființă** şi ca **treime de ipostase.** Conceptul de voință divină stă în strânsă legătură cu cel de bine: ceea ce vrea ființa perfectă este bun şi bine făcut când se traduce în act. Revine la a spune că tot ceea ce este creat în sens tare: creația este bună, nu o copie imperfectă a Lumii ideilor platonice.

Şi sufletul şi trupul sunt după chipul lui Dumnezeu, dar un chip echivalent celui al stării finale, de îndumnezeire, nu un chip-tipar prezent în noi în manieră desăvârşită. Dar amprenta sa se află în toată creația, deci şi în noi. Prin păcatul adamic, strălucirea acestui chip a fost eclipsată (idee care seamănă mult cu una plotiniană) şi contemplația, încercarea grea a urcuşului spiritual, o va reface. Epectaza este cea care reclamă **apofatismul**, ca metodă ce trebuie aplicată. **Sufletul** este o **substanță creată şi rațională**, dar care nu se ştie dacă a preexistat sau nu trupului (în sens platonic) şi nici nu prezintă atributul nemuririi separat de acesta. Sufletul şi trupul vor supraviețui deopotrivă (ca trup îndumnezeit animat de *nous*) sau vor pieri împreună (ca aneantizare prin ateognozie, prin necunoaştere de Dumnezeu).

II.13. **Părinții siro-palestinieni şi alexandrini**

Chiril al Ierusalimului (315-386 d.H.) se înscrie tot în perspectiva **cunoaşterii relative în teognozie**: natura noastră ne prilejuieşte o anumită cunoaştere a lui Dumnezeu, dar parțială. A-l cunoaşte pe Dumnezeu reprezintă recunoaşterea necunoaşterii de el. A afirma că-l cunoşti înseamnă a nega că o poți face.

Universitatea SPIRU HARET

Ioan Hrisostomul/ Gură de Aur (344-407 d.H.), amintit doar în subcapitolele precedente, a fost un reprezentant de seamă al Şcolii antiohiene. Este cel mai mare orator creştin din secolul al IV-lea şi a scris cel puţin o operă cu răsunet, ***Contra anomeilor***, în care a introdus ideea condescendenţei divinităţii în privinţa rezolvării problemei cunoaşterii ei: este o cunoaştere adecvată puterii minţii noastre, dar relativ scăzută. **Nu cunoaştem fiinţa pură, ci reflectarea ei**, ca în oglindă, în minte. La rândul ei, mintea noastră este o oglindă imperfectă care deformează. Astfel critică ideea cunoaşterii depline de către om a esenţei divinităţii, pe care o apăra Eunomie.

Natura lui Dumnezeu este simplă, fără formă, fără compoziţie *(asynthetos)* şi niciodată nu va fi obiectul cunoaşterii depline. Dar poate fi cunoscută prin „ieşirile" în afară ale fiinţei sale. Se instituie un raport de sublimitate între creatura dornică de cunoaştere şi Creatorul milostiv şi înţelegător. Doar *Logosul* încarnat posedă cunoaşterea desăvârşită a lui Dumnezeu, în sensul contemplaţiei şi comprehensiunii complete. Înainte de întruparea *Logosului*, îngerii îl vedeau pe Dumnezeu prin gândire, cu ochii minţii, sau prin imaginaţie în naturile lor pure şi veghetoare.

Deşi pare agnostică, teoria cunoaşterii de Dumnezeu la Ioan-Gură de Aur face parte dintr-o mişcare mai largă a cugetării antiohiene: **Dumnezeu, de nevăzut şi de necunoscut, iese din sine şi se pogoară la fiinţele create pentru a li se face cunoscut**. Nestorienii, de exemplu, puneau egalitate între cunoaşterea lui Dumnezeu şi perceperea naturii omeneşti a lui Hristos.

Teodoret din Cyr (393-453d.H) scrie ***Cerşetorul*** **sau** ***Nestatornicul*** în care profesează un **agnosticism aproape radical** în privinţa cunoaşterii de Dumnezeu: nici contemplaţia, nici gândirea discursivă, nici extazul mistic nu ni-l descoperă . Singura modalitate de a şti ceva despre el rezidă în îndurarea acestuia de a ni se revela, desigur parţial.

II.14. **Neoplatonismul creştin şi păgân de limbă latină**

Buna înţelegere a doctrinelor neoplatonice elaborate de latini asigură accesul la direcţiile de gândire ale celui care a influenţat enorm gânditorii Evului Mediu: Augustin din Hippona. Vom vedea câte îi datorează acestuia Anselm din Canterbury, ilustrul Toma din Aquino, Bonaventura şi chiar modernul Descartes.

Marius Victorinus (m. 363 d.H.) îşi foloseşte cu abilitate profundele cunoştinţe de neoplatonism, îndeosebi din Porphyrios, pentru elaborarea

Universitatea SPIRU HARET

teologiei sale trinitare, menită să apere dogma de la Niceea. Astfel construieşte o varietate originală de neoplatonism[25]. Este cunoscut mai ales pentru lucrările ***Despre naşterea Cuvântului divin*** şi ***Împotriva lui Arie,*** dar şi pentru traducerea ***Enneade***-lor plotiniene, din nefericire pierdută, dar la care Augustin a avut acces. Iniţial profund anticreştin, s-a apropiat de creştinism tocmai pentru a desluşi cum Fiinţa absolută poate avea un început temporal.

Nenăscută, Fiinţa nu putea lua naştere şi aceasta este paradoxala întrebare legată de incarnarea *Logosului* (egal ca esenţă cu Dumnezeu). Imuabil, Dumnezeu sau Fiinţa nu poate da naştere unei Fiinţe egale cu sine ontologic. De vreme ce se autocauzează, Fiinţa nu poate fi concepută ca ceva căruia i se poate adiţiona ceva, în sensul substanţei sau existenţei. Victorinus încearcă să rezolve dilema prin recursul la platonism: Dumnezeu este Unu şi cauză a tuturor fiinţelor. Este prefiinţă care stă ca temei pentru fiinţele determinate, existente sau doar potenţiale. Cum fiinţele potenţiale nu sunt încă, adică le este proprie nefiinţa, înseamnă că Unul este şi Prefiinţa şi Fiinţa însăşi şi Nefiinţa (ca ceva ce cauzează ceea ce încă nu este ca atare). **Unul** generează sau produce **multiplele** şi de aici o **ontologie gradată** care pleacă de la **fiinţa adevărată** (intelectibilul) şi ajunge la **fiinţă**, iar de-aici la **nefiinţa neadevărată** şi, în fine, la **nefiinţă**. Dacă *nous*-ul ca intelectibil iluminează sufletul omului, acesta îşi capătă abilitatea intelectuală, fiind o substanţă care izbuteşte să priceapă ceea ce este adevărat sub acţiunea iradiantă, iluminatoare a celui dintâi. **Această teorie a iluminării intelectuale va fi centrală în gnoseologia augustiniană.**

Nefiinţa neadevărată este constituită din ceea ce **nu** aparţine ca atare planului material, **dar poate fi în sufletul intelectual**, fiind deci şi nefiind totuşi. Nefiinţa, cum indicam mai sus, aristotelician poate, este embrionul a ceea ce nu este încă, dar poate fi; iată cum cercul se închide şi prin Nefiinţă este reafirmată de fapt Fiinţa şi Prefiinţa. Toată această arhitectură ideatică, fără dubiu plotiniană, va fi coroborată cu teoria *Logosului* creştin. **Prefiinţa**, temeiul oricărei fiinţe, este chiar **Logosul întrupat**, o fiinţă „anterioară" celorlalte fiinţe, care sunt prin ea.

Dumnezeu ca atare este deasupra a tot ceea ce ne-am putea închipui, cumva şi dincolo şi dincoace de fiinţa adevărată, de fiinţă, de neadevărata

[25] Henri Irénée Marrou arată că el „creează cu adevărat acest neoplatonism creştin de expresie latină în *Biserica în antichitatea târzie (303-604),* Editura Teora, 1999, p. 96.

Universitatea SPIRU HARET

ființă şi de neființă. Recunoaştem aici apofatismul în forma sa cea mai clară. Dumnezeu este nimic din ceea ce este, adică nu e ceva din cele ce sunt. Prin Plotin, prin Proclus, apofatismul avea să fie apanajul celor care aleg să spună ce *nu* este Dumnezeu, să afirme prin negație. Dintre toți, Pseudo-Dionisie Areopagitul va fi exemplar. Iată cum trece Victorinus de la speculația filosofică pură la justificarea, pentru creştinism, a *Logosului* incarnat.

Creştin de asemenea, **Chalcidius** era deja cunoscut în secolul al III-lea, de vreme ce **Origen** îl menționează. Este cunoscut pentru traducerea unor fragmente din ***Timaios,*** livrându-l gânditorilor latini pe Platon. El însuşi idealist, distinge între o lume a arhetipurilor, inteligibilă, şi una a simulacrelor, a imaginii, a cópiilor. Platonician, arhetipul este Ideea lipsită de corporalitate, de atribute, comprehensivă pe cale rațională şi intelectuală. Ideile ca atare se nasc din gândul lui Dumnezeu. Ele încep să fie atunci când el le gândeşte, iar Chalcidius le denumeşte **intelecții.** Aşadar, Dumnezeu este prin asemănare cu lumea Ideilor. Fiind veşnic, producând nestingherit Idei prin actul gândirii, lumea sensibilă, la rândul ei, copiază ceea ce este veşnic ca atare. Dacă Dumnezeu este veşnic, cugetarea lui este aidoma, nefiind limitată temporal (şi Augustin şi Toma vor vorbi despre cunoaşterea absolută şi simultană pe care o posedă Dumnezeu). Nu alege un moment în care creează Ideile şi un altul în care încetează de a o mai face. Lucrurile sunt, de semenea, imaginea reflectată de-a pururi a acestor Idei.

În ce priveşte lumea cópiilor, a simulacrelor, Chalcidius o concepe ca materială şi veşnică, posterioară logic, nu cronologic lumii arhetipurilor, a Ideilor sinonime cu Binele Absolut, cu Dumnezeu. **Materia** ei, pe care Chalcidius o denumeşte *silva*, un termen ce i se pare potrivit cu semnificația grecescului *hyle*, nu este nici ea compusă, ci **simplă**. Este principiu în măsura în care reprezintă potențialitatea absolută lipsită de determinări, pentru că determinarea de orice tip ar limita-o, or ea este, temporal vorbind, veşnică. E. Gilson remarca just că „ea nu este decât posibilitatea de a fi sau de a nu fi corp”[26]. Restrânsă la conceptul de simplă posibilitate, **materia** ridică probleme gnoseologice majore: ceea ce este doar posibil poate să nu fie şi poate chiar nu este: aşadar este greu de cunoscut ceea este doar posibil şi încă neactual, după cum nici percepția nu ne ajută să ştim ce este materia în esența sa. Deci **materia**, concepută ca

[26] Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 111.

Universitatea SPIRU HARET

infinită şi nedeterminată, are un statut ontologic neprecizat, pendulând între corporal şi necorporal. Nefiind nici pe de-a-ntregul asemenea Ideii, nici în mod absolut sensibilă, **materia** ajunge să fie definită de Chalcidius ca **ceva ce „îşi ia substanţa exclusiv din forma născută"**.

Între **Ideile-Fiinţă** şi **materia-nefiinţă**, el interpune un al treilea grad al fiinţei: **lucrurile pe care Ideile le creează în materie**. De aici necesitatea de a distinge şi între **Idei-ca-Idei-în-sine** şi **Idei-ca-idei-în-lucruri**. Prezenţa Ideii în lucruri este ceea ce le determină forma specifică. *Species nativae* se numesc aceste lucruri care primesc o formă specifică în momentul corporalizării lor. **Forma** sau **specia** desemnează la Chalcidius acelaşi lucru. Aşadar, între Idei şi materie aşază şi **formele înnăscute**, cele care au corporalitate şi ne pică sub simţuri. Dar, în bună logică, să reţinem că **materia este ceea ce este prin forma sa**.

Problema era de a şti dacă sufletul poate constitui o asemenea formă înnăscută, ca la Aristotel, unde sufletul era conceput ca formă a corpului. **Chalcidius** va trebui să excludă o astfel de posibilitate prin care sufletul ar fi un accident al corpului, prin natura lui pieritor. Ca şi Augustin mai târziu, conchide că sufletul este o substanţă spirituală dotată cu putere de raţionare.

Merită menţionat şi **Macrobius**, citat de Cicero în ***De republica*** cu al său ***In Somnium Scipionis***. Pentru acesta, în cel mai pur stil platonic, gradul cel mai înalt al Fiinţei este Binele din care se naşte **Nous**-ul sau **Inteligenţa** (ce conţine totalitatea Ideilor sau modelele tuturor lucrurilor). Din **Nous** se naşte **Anima**, **Sufletul**, prin autoreflecţia celui dintâi. Sufletul conţine totalitatea sufletelor individuale, iar acestea fie contemplă ce se află deasupra lor, fie cad, adică intră în trupuri şi uită ce au contemplat. Plotin este prezent aici pretutindeni, ca si doctrina *anamnesis*-ului platonician.

Toate aceste gradaţii ale fiinţei sau trepte sunt doar paşi ai minţii noastre spre aprehendarea pe calea distincţiilor a ceea ce *per se* este o unitate. Scizura efectivă apare doar atunci când materia înghite o parte dintre suflete, pe cele căzute. Căderea presupune în fapt o alunecare şi o împărtăşire din inteligenţă, judecată, abilitate practică etc. (toate acestea constituie esenţa sferelor cereşti). Un fel de dar plin de bunăvoinţă al divinităţii de-a oferi sufletului căzut şansa conversiunii la originile sale, la unitatea primordială. Macrobius a fost însă păgân şi nu a urmărit să dezvolte o asemenea teorie cu scopul de a justifica vreo dogmă creştină. Dar vom reveni asupra lui atunci când vom trata despre gânditorii Şcolii din Chartres.

Universitatea SPIRU HARET

II.15. **Patristicienii occidentali (de orientare latină)**

Dintre patristicienii latini, mulți neinteresanți pentru istoria filosofiei, îi amintim pe **Hilarius din Poitiers,** pe **Ambrozie** şi pe **Ieronim din Stridon,** înainte de Augustin din Hippona şi Boethius, gânditori de marcă, ale căror idei vor deschide culoare noi de evoluție pentru spiritualitatea occidentală.

Gal, **Hilarius** (~313-368) dezvoltă o teognozie de acum clasică: Dumnezeu este unic, veşnic, atotputernic şi imuabil, necauzat de nimeni şi de nimic, un Tot cu o natură simplă care subzistă prin sine. Nu numai Augustin, dar şi scolasticul Toma vor identifica atributele lui Dumnezeu pe calea lui Hilarius, într-o construcție ce pleacă de la tautologia: *Eu sunt Cel ce sunt,* din ***Ieşirea*** veterotestamentară.

Ambrozie al Milanului (339-397), cel care l-a botezat pe Augustin, atacă probleme de morală şi încearcă să indice soluții în acest sens, dovedind însă superficialitate în chestiuni de metafizică. Pare un lucru curios, pentru că citise în mare parte operele philoniene şi origeniste, precum şi scrierile patristicienilor greci. În plus, deşi s-a declarat admirator al alegoriei, n-a putut depăşi în exegeza sa un anume pragmatism ideatic: să formulăm numai ceea ce serveşte demersului, ferindu-ne de rostirea inoportună. Filosofia a pierdut, teologia n-a câştigat nici ea prea mult.

Ieronim din Stridon (345-420), retor cu bună pregătire filosofică, a călătorit de la Roma în Galia de Nord, apoi până în Antiohia Syriei, unde deprinde limba ebraică, dar şi pe cea greacă. La Constantinopol se împrieteneşte cu cei doi Grigorie, De Nyssa şi de Nazianz. Este cel care a fixat textul latin al Bibliei (***Vulgata)*** printr-o traducere nemediată din ebraică şi a oferit contemporanilor săi o monografie grandioasă despre ***Oameni iluştri***. De acolo aflăm admirația enormă pe care o manifesta față de Origen şi față de exegeza ştiințifică a acestuia. La rândul său, recomandă interpretările istorică, simbolică şi spirituală ca adecvate textelor revelate. A încercat să găsească în Scripturi lucruri pe care nu le ştia: a pornit cu interpretarea de la premisa că este necesar să înveți ceva de la text, din text, nu să-i atribui acestuia idei proprii, pe care poate nici nu le-a avut în vedere. Trebuie deci prins **sensul literal**, care este denumit şi **istoric.** Este obişnuită eroarea de a identifica sensul spiritual doar cu cel alegoric. Cum sensul spiritual se capătă atunci când textul revelat este citit sub influența duhului de pricepere, este evident că între sensul literal şi acesta există o legătură directă: sensul literal este fundamentul celui spiritual. Apoi, sensul spiritual nu trebuie înțeles ca interpretare subiectivă, dictată de imaginație sau de speculativitatea intelectuală.

Universitatea SPIRU HARET

III. **FILOSOFIA CREŞTINĂ PROPRIU-ZISĂ**

III.1. **Augustin din Hippona**

Rolul lui Augustin în gândirea Evului Mediu este, fără îndoială, major. Cu greu ne putem imagina că ne-ar fi clare anumite direcţii de gândire dezvoltate pe tot parcursul acestei perioade fără o cunoaştere adecvată a filosofiei sale creştine. Creator al unei opere substanţiale, Augustin suscită interesul oricărui istoric al filosofiei (stau ca mărturie sutele de grupuri de cercetători în prezent aplicate exclusiv augustinismului).

S-a scris mult despre păgânul Augustin, născut în 354 într-o familie creştină, care caută peste tot şi la oricine o învăţătură care să-i anuleze toate îndoielile. Nu a prea ştiut limba greacă (dar nu a fost nici complet neştiutor, cum spun unii), iar la Madaura şi-a perfecţionat limba latină şi a aprofundat gramatica şi retorica. Momentul Cartagina este unul aparte în biografia lui: studiile înalte de retorică şi le însuşeşte pe fondul unei vieţi personale aflată la antipodul celei creştine; aici citeşte o lucrare de a lui **Cicero**, ***Hortensius***, şi se întâlneşte cu **maniheismul**, singurul ce pare să-i ofere o argumentare raţională pentru orice adevăr, în opoziţie cu „ideile barbare şi doctrinele ilogice ale creştinismului”[28]. Probabil că atracţia faţă de maniheism decurge din interesul deosebit pentru rezolvarea **problemei răului**. Sistem dualist prin excelenţă, maniheismul pare să poată explica raţional existenţa răului în lume. Convertirea lui Augustin la creştinism ţine, credem, de două evenimente care capătă semnificaţie unul prin celălalt: dezamăgit de maniheism, de la Roma va pleca să predea retorica la Milano şi acolo îl va cunoaşte pe Ambrozie. Să ne imaginăm un ciceronian atras de mesajul biblic într-o altă manieră, spirituală (în urma ascultării predicilor lui Ambrozie), care tocmai descoperă şi **neoplatonismul**. Citeşte într-adevăr

[28] Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II, Image Books, New York, 1993, p. 41.

Universitatea SPIRU HARET

câteva scrieri platonice, traduse de Marius Victorinus, cel mai probabil ***Enneade***-le plotiniene. Interesat din ce în ce mai mult de ideea realității imateriale, inteligibile, pe care pesemne că o căuta la materialiştii maniheişti fără s-o găsească însă, descoperea în aceste scrieri o soluție pentru explicarea răului existent în lume, cu mult mai puține capcane decât doctrina dualistă amintită. Prin Plotin, exercițiul metafizic al latinului Augustin ajunge la o oarecare dezvoltare, în paralel cu lectura scrisorilor paulinice ale ***Noului Testament***.

Este dificil de încadrat spiritual într-o direcție sau într-un curent de gândire, însă considerăm că nu greşim spunând că s-a străduit mereu să găsească o morală adecvată sieşi. Morala sau etica i s-au părut, apoi, a avea o legătură directă cu **problema liberului arbitru**, iar aceasta cu cea a existenței răului. Şi de aici, pas cu pas, de la morală până la convertire şi de la aceasta până la clarificarea altor probleme filosofice ce țin de teodicee, gnoselogie etc., cugetarea lui Augustin a fost încastrată în opere, unele păstrate, altele nu, cu adevărat admirabile.

Convertirea sa definitivă la creştinism are loc în 386, exact în perioada în care adânceşte sensurile **neoplatonismului**. Referitor la raportul existent între filosofia lui şi cea neoplatonică, É. Gilson afirma că din cugetarea neoplatonicilor el a ales un „fond pe care nu-l va spori niciodată, din care va lua din ce în ce mai rar, pe măsură ce va îmbătrâni, dar din care provine toată metoda sa filosofică”[29]. Îi citează pe Plotin, Jamblichos, Porphyrios în ***De civitate Dei***, ale căror texte i – au provenit prin traducerile din greceşte în latineşte ale lui Marius Victorinus. Va prelua de aici elemente ale logosofiei lui, precum şi mare parte din doctrina iluminării sufletului. Din această perioadă amintim scrierile ***Contra Academicos, De beata vita*** şi ***De ordine.*** La Milano va redacta ***Soliloquia, De immortalitate animae*** etc[30]. Oricum, Augustin nu a scris opere cu un conținut strict filosofic, dar pentru a afla ceva despre filosofia lui este necesar să consultăm mare parte din primele tratate, între care ***Confesiunile*** ocupă un loc aparte. În ce ne priveşte, am ales să discutăm problemele prezentate de el în ***Confesiuni*** şi în ***De doctrina christiana***, precum şi în ***Despre nemurirea sufletului***. Primele două ne stau la dispoziție şi în limba

[29] Ét. Gilson, *op. cit.,* p.117.

[30] O enumerare completă a operelor augustieniene, inutilă în acest caz, puteți găsi în lucrarea lui Fr. Copleston, citată la nota 28.

Universitatea SPIRU HARET

română[31], iar pe cea de-a treia am preluat-o din traducerea franceză revizuită şi adăugită a lui M. Raulx, în **Augustine, *Oeuvres Completes, Tome III, p. 157-168.*** Menţionăm că traducerea din limba franceză, pe care ne-am axat comentariul, ne aparţine.

Augustin nu a fost interesat să elaboreze o teorie a cunoaşterii şi nici o propedeutică metodologică pentru metafizică. Orice construcţie pentru **gnoseologie** vizează, în fapt, lămurirea unei chestiuni esenţiale: cunoaşterea trebuie raportată la o teleologie, la beatitudine. Ideea va trece la Toma. Plecând de la observaţia că omul îşi conştientizează ignoranţa şi insuficienţa, descoperă în afara sa o fiinţă mai mare decât sine, una care-i asigură pacea şi fericirea. Cunoaşterea acestei Fiinţe constituie o coordonată esenţială a căutărilor lui. Numai înţeleptul ajunge la fericire, iar înţelepciunea reclamă cunoaşterea adevărului. Probabil că miezul gnoseologiei sale constă în următoarea observaţie din ***Confesiuni***: „Nu cunoşteam faptul că gândirea trebuie iluminată de un alt fel de lumină ca să poată participa la adevăr, deoarece prin sine ea nu are aceeaşi substanţă cu adevărul"[32]. Lumina despre care vorbeşte este un **principiu gnoseologic**: de ea se leagă momentul **iluminării interioare**, al cunoaşterii supreme, în cadrul căreia percepţia senzorială, voinţa şi raţiunea se confundă într-un unic efort de identificare a subiectului cunoscător cu fiinţa personalizată a lui Hristos.

Problema pe care şi-o pune Augustin este aceeaşi cu cea ridicată de Platon: **de unde extragem normele după care judecăm valoarea lucrurilor?** În ***Despre liberul arbitru***[33] arăta că nu putem aproba sau dezaproba ceea ce primim de la simţuri dacă nu avem în noi înşine anumite norme la care să ne raportăm. Răspunsul lui Augustin, diferit de cel al lui Platon, este că **iluminarea divină** este cea care dă omului **normele după care el judecă**. Dar se inspiră totuşi din Platon prin filtrările lui plotiniene. Chiar la începutul convertirii sale la creştinism, el a cochetat cu teoria

[31] *Confesiuni*, ediţie bilingvă latină-română, cu traducere, introducere şi note de Eugen Munteanu, Editura Nemira, 2003 şi *De doctrina christiana (Introducere în exegeza biblică)*, ediţie bilingvă, alegerea şi traducerea textului, precum şi nota supra ediţiei şi indici Marian Ciucă, cu o introducere, note şi bibliografie propuse de Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

[32] Augustin, *Confesiuni*, ed. cit., p. 90.

[33] Sfântul Augustin, *De libero arbitrio*, ediţie bilingvă, studiu introductiv, traducere şi note de Gh. I. Şerban, control ştiinţific de Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

Universitatea SPIRU HARET

anamnesis-ului, de care s-a detaşat încetul cu încetul (în ***Confesiuni*** expune această ipoteză) şi pe care n-a discutat-o şi n-a explicitat-o nicăieri în opera lui. În ***Retractări***[34] va avea grijă să noteze că nu putem accepta pentru suflet o viaţă anterioară celei prezente. Dar cea mai evidentă desprindere a lui Augustin de Platon transpare din ***Despre Trinitate***. Inteligenţa umană presupune iluminarea divină, dar şi instruirea, intrarea în intimitatea „propriei inimi", după cum exprimă gândul în ***De magistro***[35]. Astfel, rolul maestrului sau mentorului nu este acela de a transmite discipolului său ştiinţa sau cunoaşterea gata constituită, ci numai de a de a-l dirija în cercetarea adevărului, de a-l avertiza asupra căii de urmat, fără să-i impună puncte de vedere. Aşadar, maestrul ajută discipolul să-şi fixeze lumina spirituală care-l luminează cu adevărat. Augustin compară lumina intelectuală care luminează ochii spiritului cu lumina materială care face acelaşi lucru pentru ochii fizici. De fapt, **Dumnezeu luminează intelectul uman**. Augustinienii medievali vor fi radicali în această privinţă, până acolo că au modificat doctrina maestrului lor. Unii nu admit în genere că iluminarea divină ne-ar conferi „vederea" lui Dumnezeu în esenţa sa: cel mult **lumina intelectuală** poate fi considerată **mijloc al cunoaşterii** (*id quo cognoscitur)*, dar nicidecum un obiect al cunoaşterii (*id quod cognoscitur)*. De pildă, **John Peckham** în ***De humanae cognitionis ratione*** va susţine această corectură a ideii iniţiale a lui Augustin. Alţii, **Bonaventura** mai ales, afirmau că trebuie să distingem un lucru: această lumină care luminează spiritul nostru nu este Dumnezeu însuşi, ci o participare creată a luminii divine. Aduce cu perspectiva lui **Toma** care, deşi optează pentru Aristotel şi nu pentru Platon, a păstrat mai mult sau mai puţin teoria augustiniană, adaptată prin neoplatonism, a iluminării intelectuale: lumina intelectului nostru este un reansamblu participant la lumina increată, în care raţiunile eterne sunt conţinute.

Gilson precizează că filosofii medievali s-au tot contrazis asupra modalităţilor iluminării divine, dar au fost cu toţii de acord că Dumnezeu este creatorul şi ordonatorul intelectelor prin ceea ce le conferă: nu numai

[34] Fericitul Augustin, *Retractationes/Revizuiri*, traducere de N.I. Barbu, postfaţă de I.Gh. Coman, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997.

[35] Sfântul Augustin, *De magistro*, ediţie bilingvă, traducere de M. Rădulescu şi C. Noica, introducere şi note de Lucia Wald, Humanitas, Bucureşti, 1994.

Universitatea SPIRU HARET

existenţă, dar şi puterea de a-şi forma primele principii. Plecând de la acestea oamenii pot edifica apoi ştiinţele teoretice şi practice[36].

Teoria augustiniană a **iluminării intelectuale** se bazează, de fapt, pe două premise: pe **universalitatea şi** pe **necesitatea principiilor raţiunii.** În viziunea lui, **adevărul** îl reprezintă **conformitatea gândirii noastre cu cea divină**, nu cu lucrurile. Aşadar, cunoaşterea adevărului înseamnă a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Legile lucrurilor sunt eterne deoarece ideile lui Dumnezeu, care constituie aceste legi, sunt eterne, conform esenţei divine. Deşi există **idei necesare şi imuabile**, totuşi spiritele noastre sunt contingente şi muabile. Nu cunoaştem aceste idei în noi, prin facultăţile naturale de cunoaştere, ci le cunoaştem în fiinţa necesară şi imuabilă care este Dumnezeu. Augustin atenţionează că recunoaşterea prezenţei iluminării divine nu reclamă apelul la gândirea discursivă. Este suficient să ne întoarcem asupra gândirii noastre pentru a vedea intuitiv acţiunea luminii divine. De obicei, facem dovada cecităţii noastre în chestiuni de acest gen prin cantonarea în materialitate: obişnuiţi să privim lucrurile materiale, uităm cu totul de lumina care ne permite să le vedem. Or, spune Augustin, această lumină, care face lucrurile vizibile pentru intelectul nostru, nu este mai puţin reală decât lucrurile pe care le luminează. Existenţa acestei lumini divine este la fel de reală pe cât de certe sunt adevărurile propoziţiilor pe care ne ajută să le cunoaştem. Augustin recurge la mistica platoniciană şi plotiniană pentru a indica treptele amplei pregătiri a sufletului de înălţare la contemplarea Ideilor.

Marea zbatere interioară a lui Augustin cu sine a constat în dificultatea de a ajunge la o **reprezentare a lui Dumnezeu ca spirit pur, neantropomorf, necorporal, lipsit de întindere**. El însuşi iluminat de inteligenţa divină, aşa cum pretinde, intuieşte că Dumnezeu trebuie să fie o substanţă incoruptibilă, de neatins şi neschimbătoare. Însă tot nu se poate detaşa de conceptul de Dumnezeu ca substanţă corporală ocupând un spaţiu, dar infinită, prezentă fie în interiorul tuturor lucrurilor, fie în afara lor ca o „revărsare nesfârşită”[37]. Aşadar, nu hotărâse asupra imanenţei sau transcendenţei acestuia în raport cu existentele, cu creaturile. Înţeles ca o fiinţă uriaşă ce pătrunde materia întreagă, ocupând un spaţiu infinit,

[36] Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, vol.II., Vrin, 1932, p.63.

[37] Augustin, *op. cit.*, p. 132.

Universitatea SPIRU HARET

Dumnezeu este ilimitat ca atare. **Este ceva mai presus de care nimic mai bun nu poate fi conceput**. Iată formularea augustiniană a ideii pe care Anselm îşi va construi celebrul argument aşa-zis ontologic: „…Dacă tu nu ai fi nesupus stricăciunii (n.n.: se referă la Dumnezeu), ar fi trebuit să pot atinge prin gândire un altceva, care ar fi mai bun decât Dumnezeul meu”[38].

S-a pus mereu întrebarea dacă nu cumva, în felul acesta, Augustin a indicat un argument raţional în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Pentru că, în genere, pentru raţionalişti, argumentele existenţei lui Dumnezeu se fondează pe gândirea raţională, prin recunoaşterea existenţei ideilor generale şi a principiilor universale. Existenţa acestor idei şi principii îi conduc la concluzia că există o fiinţă din afara noastră în care ele îşi au originea. În 1850, filosoful italian **Gioberti** inventa un termen: **ontologism**, prin care desemna teoria potrivit căreia spiritul uman capătă norma judecăţilor sale în Dumnezeu[39]. Spre deosebire de concepţia filosofică clasică (omul se înalţă la cunoaşterea Demiurgului prin mijlocirea ideilor obţinute fie plecând de la lume, fie plecând de la suflet), ontologiştii, şi Augustin pare ontologist, consideră că intelectul atinge direct Fiinţa divină, fără intermedierea ideilor amintite.

Înţeles astfel, ontologismul se reclamă de la tezele esenţiale ale unor personaje păgâne şi creştine tributare în special platonismului, care se delimitau de filosofia aristotelică. Este cazul lui Clement din Alexandria, al lui Origen sau Grigorie de Nazianz, dacă ne referim la creştinii vorbitori de limbă greacă. Printre latini, Augustin este cel care continuă cel mai fidel tradiţia şi mulţi filosofi medievali (Richard din Saint-Victor, cum vom vedea) se vor dovedi platonic-augustinieni în chestiunea iluminării intelectuale. Ne-am fi aşteptat ca scolastica, prin revenirea la Aristotel, să dilueze până la dispariţie platonismul, dar Toma însuşi dovedeşte că spiritul augustinismului a supravieţuit. Nu mai vorbim despre franciscani, despre Bonaventura cu al său ***Itinerariu al minţii în Dumnezeu,*** care legau definitiv certitudinea cunoaşterii noastre de **contactul unitiv al inteligenţei omeneşti cu Adevărul etern.** Plecând de aici şi distingeau medievalii între **simţuri**, **imaginaţie, raţiune**, **intelect şi inteligenţă** (care avea ca obiect însăşi ideea de Dumnezeu).

---

[38] *Ibidem*, p. 139.

[39] Apud Paul Foulquié, *Métaphysique*, vol. lII din *Traité élémentaire de philosophie*, Les Édition de l’École, Paris, 1947, p. 443.

Universitatea SPIRU HARET

Criticii ontologismului sunt de regulă nu cei care nu admit existența adevărurilor eterne şi necesare, ci convertirea lor în probe ale existenței lui Dumnezeu. P. Foulquié[40], în cartea indicată mai sus, identifică **două tipuri de argumentare în ontologism**. Primul: existența unei ființe absolute, eternă şi necesară, nu este suficientă pentru a asigura obiectivitatea judecăților noastre. De aici obsesia afirmării cunoaşterii intuitive a unei ființe de acest tip. Al doilea: considerăm că plecăm de la individuale şi formulăm noțiuni din ce în ce mai generale, până la cea de Ființă. Dar nu am putea extrage, prin abstractizare, noțiunea Ființei din multiplele judecăți despre ființele determinate, decât dacă judecata implică deja şi în mod necesar noțiunea de ființă. Ar decurge logic din aceasta că posedăm ideea Ființei independent de orice experiență particulară.

Concluzia este aceea că Augustin a încercat să formuleze un **argument a priori al existenței lui Dumnezeu** plecând de la **existența adevărurilor eterne şi necesare**, dar şi unul **a posteriori**, prin **ideea de perfecțiune**. Premisa: recunoaştem că în lucruri există grade de perfecțiune diferite. Dar nu le-am putea recunoaşte şi stabili decât prin raportare la perfecțiunea absolută. Cunoaştem aşadar o ființă în care se realizează perfecțiunea absolută. Acest argument apare aidoma în ***Monologium***-ul lui Anselm şi devine cale de dovedire a existenței lui Dumnezeu în ***Summa Theologiae*** a lui Toma. Diferența este că, pentru Toma, existența gradelor de perfecțiune presupun **existența** ființei absolute, în vreme ce, pentru Augustin, judecata care stabileşte gradele de perfecțiune în ființe presupune **cunoaşterea** şi **indirect existența** unei ființe absolute.

Suprema cunoaştere a Ființei este un act de **iluminare spontană**, dar poate fi dobândită şi în etape. Ideea este neoplatonică: a urca din treaptă în treaptă de la creaturi la Ființă, la care se adaugă iluminarea şi experierea directă a divinului prin actul contemplativ. Toate acestea ne trimit la ***Enneade***-le lui Plotin. Înțelepciunea unică se atinge prin contemplație, „printr-o străfulgerare a minții, printr-o viziune unică" ce îl absoarbe pe contemplativ până la uitarea definitivă a oricărei cunoştințe inferioare sau nedesăvârşite, prilejuită de cunoaşterea lucrurilor create[41].

Un alt concept important în gnoseologia augustiniană, dar şi în teognozie, este cel de **memorie**. Memoria este asemenea unui creuzet

[40] P. Foulquié, *op. cit.*, p. 445.

[41] Augustin, *Confesiuni*, Cartea a VIII-a, Cap. VIII, p. 197.

Universitatea SPIRU HARET

înţesat de cotloane tainice şi imposibil de descris prin limbaj, în care intră **imaginile lucrurilor pe care le percepem**. Aceste imagini (nu lucrurile însele, deci) pot fi rechemate sau actualizate prin recursul la conţinutul memoriei şi prelucrate de către gândire. Tot ea este **sediul întâlnirii sinelui cu sine**[42]. Tot aici, în memorie, sunt adunate **noţiunile intelectuale** considerate a fi învăţate, ştiute. Paul Ricoeur arăta că „fiind vorba de noţiuni, ne revin în minte nu doar imaginile lucrurilor, ci inteligibilele însele. Prin aceasta, memoria devine egala *cogito*-ului. În plus, <memoria lucurilor> şi memoria propriului eu coincid: mă întâlnesc cu mine, îmi amintesc de mine, de ceea ce am făcut, când şi unde am făcut şi ce impresie am resimţit atunci"[43]. Teoria reminiscenţei apare în acest context şi este corelată cu motivul Învăţătorului lăuntric. *Admonere (a-şi aminti, a învăţa*) semnifică aici maniera în care cuvintele celui care ne învaţă ne reamintesc lucruri pe care le ştim deja de la Învăţătorul lăuntric.

Interesant este şi înţelesul cuvântului *cogitare,* pe care Augustin îl încercuieşte plecând de la semnificaţia termenului *cogo, a aduna*. Gândirea este cea care, prin actul memorării şi rememorării, adună laolaltă toate noţiunile fragmentate şi risipite, ascunse în cele mai întunecate unghere ale sale: „spiritul şi-a revendicat în mod justificat şi doar pentru propria sa folosinţă cuvântul *cogitare, a gândi*, de vreme ce doar în spirit şi nu doar altundeva se petrece această *culegere (colligitur),* adică *adunare (cogitur)* a noţiunilor"[44]. Memoria mai conţine şi **principiile şi legile numerelor şi dimensiunilor**, care, iarăşi, nu sunt imagini ale lucrurilor numărate, fiinţând în mod absolut. Este şi **sediul trăirilor sufleteşti**, dar trebuie totuşi discernut între **starea ca atare** şi **memoria stării**. A-mi reaminti bucuria sau tristeţea nu înseamnă a fi **acum** trist sau bucuros, ci doar a-mi aminti de noţiunile de bucurie şi de tristeţe. Mai mult, în om memoria este **locuinţa lui Dumnezeu**: „din clipa când te-am cunoscut rămâi în memoria mea şi acolo te găsesc când îmi amintesc de tine şi când mă desfăt întru tine"[45]. Altfel, în ***Cap. XL*** din ***Cartea a X-a*** (p. 244), Augustin indică tot atâtea stagii sau trepte pe care trebuie să le parcurgem pentru a ajunge la

[42] „… mă întâlnesc pe mine însumi şi îmi amintesc de mine", ibidem, p.212.

[43] Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, Editura Amarcord, Timişoara, 2001, p.123.

[44] *Confesiuni…*, p. 215.

[45] *Idem*, p. 227.

Universitatea SPIRU HARET

Dumnezeu, adică pentru a-l cunoaşte: de la **cunoaşterea lumii prin simţuri**, la **cunoaşterea propriului trup** şi a propriului **suflet**, până la **memorie** şi la **depăşirea ei**.

Profesorul polonez Leszek Kolakowski, într-o carte savuroasă[46], raportează conceptul augustinian de **memorie** la cel de **timp**, ajungând la o concluzie interesantă: conform a ceea ce spunea latinul despre timp (trecutul a fost, viitorul nu a venit încă, iar clipa prezentă a şi trecut deja), ceea ce este „în timp" nu „este" niciodată altfel decât în memorie sau anticipaţie. Altfel spus, tot ceea ce există este atemporal. Lucrurile, prin imaginile lor, au o identitate atâta vreme cât sunt înghiţite de memorie, aspect valabil şi pentru conştiinţa noastră de noi înşine. Suntem dacă ne putem aduna ca memorie a ceea ce suntem şi a ceea ce nu suntem. Paul Ricoeur vorbeşte chiar despre existenţa unei **fenomenologii a timpului** la Augustin[47].

De altfel, **conceptul de timp** este important şi în gnoseologia sa, dar şi în **cosmologia** sa. Lucrurile stau sub semnul devenirii; Augustin credea că devenirea este evidentă prin faptul că ceva există fără să fi existat mai înainte: „un lucru moare şi se naşte în măsura în care încetează să mai fie ceea ce a fost sau începe să fie ceea ce nu a fost"[48]. Întrebarea se pune în legătură cu caracterul lumii de a fi în timp: dacă **Dumnezeu este etern, creaţia sa poate fi concepută şi ea ca eternă**? Dorea poate să răspundă obiecţiilor neoplatonicilor la dogma creaţiei *ex nihilo.* Defineşte **eternitatea** astfel: „În eternitate nu există succesiune în trecut, ci totul se află în prezent, spre deosebire de timp, care nu este niciodată prezent în întregime"[49]. Lucrurile, care nu deţin fiinţa în mod absolut, dar au fiinţă prin Dumnezeu, sunt existente în timp tocmai ca măsură a coruptibilităţii lor. Fiinţa supremă are atributul imutabilităţii, adică fiinţează totdeauna la fel. Fiinţa lipsită de devenire, una şi aceeaşi, identică cu sine, a creat lumea „din nimic" (adică din altceva decât din propria substanţă) şi Înţelepciunea din propria esenţă.

---

[46]Leszek Kolakowski, *Religia. Dacă nu există Dumnezeu…Despre Dumnezeu, Păcat şi alte necazuri ale aşa-numitei filozofii a religiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

[47] *Memoria, istoria, uitarea*,… , p.125.

[48] Augustin, *op. cit.,* p. 254.

[49] *Ibidem*, p. 256.

Universitatea SPIRU HARET

Suntem la începutul universului, dar un început logic şi nu unul cronologic, de vreme ce timpul nu există încă.

Conceptul de materie la Augustin are legătură cu dezvoltările sale despre ipoteza generării sau creației, optând pentru **teoria generaționistă**. Vorbeşte despre o **materie inițială fără formă**. Lipsită de determinări (platonism), mintea noastră aproape că o ignoră sau nu o poate gândi. Pasajele cu pricina sunt destul de confuze pentru a şti cu certitudine dacă această materie este într-adevăr una care prezintă o privație de formă în absolut. În alte locuri vorbeşte despre o materie cu o **formă „informă"**, ce trimite mai degrabă la **neființă**, prin depărtarea de frumusețe şi de Bine: după exprimarea proprie „un fel de nimic lipsit de formă" sau „ceva intermediar între nimic şi o formă". **Substanța informală** pare a fi constituită din cer şi pământ (în fapt, din principiile materiale pe care le desemnează, doar potențiale[50]), însă ea nu are încă determinări. Din acestea se naşte **lumea creată văzută,** adică cerul şi pământul ca realități efective. Formarea acestora presupune formarea arealului în care creația să se poată desfăşura mai departe: **spațiul şi timpul.** Prin spațiu, creația se putea manifesta sensibil, iar prin timp ea capătă atributul dinamismului, fiind în permanentă schimbare şi transformare. Astfel, conceptul de timp apare legat de **ideea de mişcare**, de durată a mişcării, a devenirii[51]. Interesantă este şi formularea: „acel cer al cerului pe care l-ai creat la început este un fel de creatură înzestrată cu înțelegere". Este vorba despre lumea angelică, subtilă sau formală nevăzută („care a primit o formă încă de la început", p. 283), la descrierea căreia Augustin ajunge prin mixarea conceptului neoplatonician de ființă intelectuală cu elementele angelologiei creştine[52].

Întreaga creație este semnul bunăvoinței pline de iubire a lui Dumnezeu şi ne aminteşte îndeajuns de o idee similară din ***Timaios***. Dar a explica propriu-zis de ce Dumnezeu a avut voința de a crea lumea spirituală este imposibil. Sigur însă Dumnezeu este unitatea ființei, a cunoaşterii şi a voinței absolute. Ființa absolută şi atemporală, Dumnezeu dă „naştere" ființelor temporale. Şi cu toate că noi putem pricepe creația cosmosului

[50] „un embrion rudimentar şi încă lipsit de formă al lucrurilor", *op. cit.*, p. 289.

[51] *Idem*, vezi Cartea a XII-a , cap. VII, p. 279.

[52] Îngerii sunt inteligențe pure care trăiesc într-o lume intelectivă şi cărora le este proprie cunoaşterea spontană, imediată, nemediată de ceva, a divinității. Spirite pure, îngerii sunt creați şi ei înaintea timpului, dar nu sunt coeterni cu Dumnezeu.

Universitatea SPIRU HARET

numai prin succesiunea evenimentelor întinse pe durata a şase zile, totul a durat doar o clipă. Spre finalul ***Confesiunilor,*** va indica **raportul existent între materie şi formă** în actul creației: lucrurile au fost create dintr-o materie con-creată (lucrurile şi materia au fost create în acelaşi timp) pentru că nu este logic să recunoaştem un interval temporal anterior: „Forma universului ai creat-o din această materie informă, dar pe amândouă (n.n.: forma şi materia informă) le-ai creat în mod simultan, aşa încât forma a urmat după materie fără nici o clipă de întârziere”[53].

Culmea creației materiale este **omul,** compus dintr-un **trup** şi un **suflet nemuritor**. Este vorba despre un suflet conceput ca **substanță**, care se foloseşte de un trup creat, muritor. Este **principiul vital** care animă fiecare parte a trupului , dar şi principiul său rațional. Sufletul rațional este **imaterial**. Augustin va deduce **nemurirea sufletului** din **imaterialitatea** şi **substanțialitatea** sa. Argumentele pe care le aduce în favoarea imortalității sufletului rațional sunt asemănătoare cu cele platoniciene, aşa cum reiese din lucrarea ***Despre nemurirea sufletului,*** scrisă după ***Soliloquia.*** Aici expune o suită de raționamente pe care el însuşi le consideră când evidente şi concise, când complicate şi confuze. În capitolul prim, Augustin dă o **definiție a sufletului**: este **subiectul în care rezidă ştiința**. Cum ştiința există totdeauna în inteligența divină, care ne iluminează şi nouă sufletul, este evident că şi sufletul trebuie să fie nemuritor. Cum ceea ce nu este viu nu poate învăța (piatra, de exemplu), rezultă că învățarea nu poate exista în cine nu învață. Când noi raționăm, sufletul nostru raționează, spune el, pentru că trupul nu înțelege şi nici nu poate ajuta sufletul să înțeleagă. Aşadar, pentru că este viu şi poate învăța, **sufletul posedă în el însuşi ştiința lui**: a raționa înseamnă a conduce gândirea de la incertitudine la certitudine. Or aceasta se întâmplă prin iluminarea divină, prin inteligența Ființei supreme. Aceasta fiind nemuritoare, rezultă că şi sufletul rațional iluminat de ea este nemuritor. Acest argument se construieşte plecând de la premisa existenței **principiului vital**: pentru a căpăta ştiință sau pentru a învăța, **sufletul trebuie să fie viu**.

Al doilea argument pleacă de la distincția: **trup muabil-rațiune imuabilă**. Corpul material este muabil, dar sufletul rațional, imaterial, este imuabil, pentru că ființează totdeauna la fel. **Rațiunea** este **sufletul** sau **în suflet**. Chiar dacă trupul suferă modificări, sufletul rațional, care nu este în

[53] Augustin, *op. cit.*, p. 337.

Universitatea SPIRU HARET

armonie cu trupul, nu suferă aceleaşi transformări pentru că este imuabil în substanţa sa. Augustin demonstrează apoi că poate exista un motor care să mişte ceea ce este muabil fără a se mişca pe sine. Dacă o schimbare oarecare se produce în trup sub acţiunea sufletului, chiar dacă sufletul îşi propune această schimbare, nu trebuie să concluzionăm că sufletul însuşi se schimbă.

O soluţie ingenioasă constă în probarea imortalităţii sufletului raţional prin existenţa abilităţilor pe care acesta le are fără a fi conştient neapărat de ele. De exemplu, este evident, spune Augustin, că talentul există în sufletul artistului, dar şi că, numai acolo, în sufletul artistului, poate exista. Sufletul nu simte că posedă o asemenea pricepere, aşadar poate exista în suflet ceva despre care nu este necesar ca el însuşi să aibă un sentiment sau o intuiţie intimă. Probabil că sunt elementele incipiente ale **teoriei apercepţiei dezvoltată de Leibniz** în modernitate. Sufletul nu-şi cunoaşte toate modificările, transformările, deci **nu are conştiinţa actuală a ceea ce îl transformă**. Aspectul este evident în chestiunile de morală: există o lume a sentimentelor interioare, secretă, pe care n-o supunem reflecţiei în mod conştient. Pe de altă parte, în spirit există idei pe care le **redescoperim**, pe care nu ni le constituim noi de-a lungul timpului. Aşa sunt adevărurile matematicii pe care le găsim în sufletul raţional şi care sunt **adevăruri eterne**. Iată şi **ideile clare şi distincte** ale raţionalistului **R. Descartes.** Dacă sufletul poate conserva în sinele său profund adevăruri eterne privitoare, de exemplu, la raporturile dintre lucruri, înseamnă că, la rândul lui, sufletul are atributul nemuririi.

Capitolul al IV-lea din ***Despre nemurirea sufletului*** abundă în elemente ale gnoseologiei platoniciene, mai ales **doctrina reamintirii.** A învăţa înseamnă a ne reaminti, dar şi a extrage ceea ce nu ştim încă din ceea ce ştim deja sau a dezvolta o idee de la stadiul de percepţie la cel de apercepţie. Astfel, ştiinţa înseamnă fie progres în cunoaştere, fie trecerea unei idei din stare latentă într-una manifestă, trecere care se realizează prin conştientizare, prin concentrarea minţii.

Augustin revine apoi la o problemă pusă anterior: dacă sufletul raţional suportă, aşadar, aceste modificări, cum poate fi el nemuritor? Augustin răspunde că este vorba despre **modificări accidentale, nu de esenţă**: „dacă ceara din albă devine neagră, ea nu este mai puţin ceară; dacă pentru ea forma rotundă succede celei pătrate, dacă devine din moale dură, dacă ajunge din caldă rece, toate aceste accidente care se petrec în subiect

Universitatea SPIRU HARET

n-o împiedică să fie mai mult sau mai puțin ceară"[54]. Deci, pot exista astfel de accidente care să nu aducă nici un fel de schimbare în esența sufletului rațional. Fie că este o schimbare produsă de cele corporale, fie produsă de sufletul însuşi, prin aceasta nu este mai puțin suflet în esența sa.

Sufletul nu poate fi aneantizat şi cu atât mai puțin poate fi separat de facultatea lui rațională. **Rațiunea** este, în fapt, **privirea sufletului** care, prin ea însăşi şi nu prin trup, **examinează adevărul.** Este însăşi contemplarea adevărului sau însuşi adevărul pe care-l contemplă. Dar este greu de ştiut, spune Augustin, dacă acest adevăr pe care-l percepe sufletul independent de simțurile trupului există prin el însuşi în suflet sau în afara sufletului. Cert este că sufletul nu ar putea să contemple prin el însuşi adevărul dacă nu ar exista o relație între ele, pentru că tot ce contemplăm sau examinăm prin gândire pleacă fie de la ceea ce simțurile percep, fie de la inteligență şi prin inteligență.

Uniunea spiritului (care examinează) cu adevărul poate fi concepută întreit: fie sufletul rațional este subiectul şi adevărul rezidă în subiect, fie adevărul este subiectul şi sufletul cel care stă în acest subiect, fie, în sfârşit, sufletul şi adevărul sunt de o aceeaşi substanță. Chiar dacă ar fi substanțe diferite, este dovedit că ele intră în relație, se unesc. Ar fi absurd, deci, să credem că adevărul poate subzista şi că sufletul poate înceta să existe. Este evident, aşadar, că sufletul nu poate înceta să existe sau să trăiască atât timp cât se află în uniune cu adevărul, cu rațiunea subzistentă, de care nu se poate separa în mod voluntar.

Penultimul argument ar putea fi numit al **indivizibilității sufletului în esența sa**. Dacă materia poate fi divizată infinit de mult fără să piară, cu atât mai mult sufletul poate să-şi piardă indefinit de multe calități fără să dispară, pentru că nu-şi pierde esența. De fapt, sufletul contemplă Adevărul imuabil, de care rămâne unit prin laţul iubirii divine. Tot ceea ce există, indiferent pe ce treaptă a creației se află, există prin această natură supremă, Dumnezeu, Ființa absolută.

Ultimul argument pleacă de la **existența voinței libere a sufletului rațional**. El are puterea să supună trupul. Aşa că poate fi în relație cu un corp pe care-l foloseşte sau poate ființa foarte bine şi dacă ar fi privat de el. În acest ultim caz, sufletul rațional redevine un spirit pur, suveran, idee de

[54] Augustin, *Oeuvres complètes,* Tome III, p. 157-168, cap. V, 8, 161 (traducerea noastră).

Universitatea SPIRU HARET

sorginte neoplatonică fără dubiu. Câtă vreme rămâne în trup, sufletul raţional nu poate cunoaşte întregul, aşa încât ceea ce cunoaştem doar parţial ne pare nearmonios, fracturat, disproporţionat, urât şi rău.

În sfera acestui relativism cogniţionist se strecoară şi **problema răului.** Chestiunea l-a obsedat pe Augustin, care nu s-a declarat niciodată complet edificat asupra problemei originii răului. Gnosticii se ocupaseră cu ea, la fel şi neoplatonicii, dar cum trebuia abordată în cadrul creştinismului? Mai întâi o raportează la **conceptul de voinţă.** Există o voinţă a răului care nu poate fi pusă pe seama Creatorului desăvârşit, Binele Absolut. Atunci? Materia creată care prezintă manifestări ale răului ne determină să credem că Dumnezeu a lăsat cu bunăştiinţă ca o parte a ei să fie privată de principiul binelui. Apoi, chiar dacă ar exista o asemenea materie coruptă, de ce nu are Dumnezeu puterea s-o prefacă într-o substanţă incoruptibilă şi-i îngăduie să existe astfel?

În fapt, ansamblul creaţiei presupune o ordine care scapă puterii noastre de înţelegere (stoicism) şi, în ciuda apetenţei noastre pentru lucrurile superioare, nu avem idee decât despre o parte a întregii creaţii. În termeni creştini, actul creaţiei este bun, trebuie să fie bun, întrucât este lucrarea Binelui Absolut. **Răul nu este decât** *privatio*, **lipsă a binelui**, lipsă a ceea ce ar trebui să fie. „Lipsa", ca atare, nu poate avea temei ontologic şi, deci, se reduce la o problemă de reavoinţă pe fondul existenţei liberului arbitru. Voinţa umană este prin definiţie rebelă, egocentrică, rea. Astfel, răul poate fi explicat prin exercitarea deliberată a neascultării. Facem răul în sensul că nu facem nimic din ceea ce este binele. Acesta este traseul depăşirii concepţiei maniheiste despre rău, pe care o aminteşte în ***Confesiuni***: răul i se părea „nu pur şi simplu ca o substanţă oarecare, ci ca o substanţă corporală, deoarece însăşi raţiunea nu puteam să o gândesc decât ca pe un corp subtil care se răspândeşte în spaţiile din jur"(p. 108). Apoi abia reuşeşte să-şi construiască un concept creştin despre rău: a face răul este rău (*malum culpae)*, dar a suferi răul este bine (*malum ponae)*. Prin Augustin, ideea suferinţei necesare, ca pedeapsă pentru păcat, pentru producerea răului, va deveni o concepţie biblică definitivă[55].

Nu în ultimul rând, a nu face răul se învaţă. Creştinul trebuie să exerseze adevărurile cuprinse în doctrina creştină. Lucrarea cu acest nume: ***De doctrina Christiana*** a ridicat întrebări cu privire la ce trebuie să fie în

[55] Vezi L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 44.

Universitatea SPIRU HARET

fapt o astfel de doctrină. Latinescul *doctrina* este polisemantic şi poate desemna simpla *activitatea a instruirii* şi a *învăţării*, *activitatea de şcoală*, *cultura creştină* în acest caz sau chiar un *program ştiinţific de studiere a unei materii*. Constituit într-un fel de manual pe care studenţii îl consultau, acest tratat indică modalităţile în care cineva îşi poate însuşi doctrina creştină printr-o interpretare corectă a textelor revelate, dar şi prin care cineva îşi poate transmite învăţătura în manieră persuasivă, plină de elocinţă .

În privinţa **exegezei**, Augustin recunoaşte valoarea **metodei alegorice alexandrine**. Interpretarea alegorică sau simbolică a textelor sacre trebuie să fie considerată superioară celei literale, fără să o excludă însă. Augustin vorbeşte despre *sensus altior*, adică despre un sens exclusiv spiritual, adânc, care trebuie căutat dincolo de litera textului. Se dovedeşte continuator al lui Ambrozie şi, prin acesta, al lui Philon şi Origen, în chestiuni de hermeneutică creştină.

Poate fi considerat şi precursor al **filosofiei limbajului**. Nimeni până atunci nu a mai expus semiotica sub forma unei teorii a limbajului. Orice învăţătură este sau **despre lucruri** sau **despre semne**. Semnele sunt ele însele lucruri, obiecte care se utilizează pentru a semnifica ceva. Dacă orice semn este şi un lucru (*res*), nu orice lucru sau obiect este şi un semn. Aşadar, semnul (*signum*) stă în dublă condiţie: este un „ceva", dar şi un „ceva spre altceva". De aici multitudinea de semnificaţii ale fiecărui semn. Multiplicitatea de sensuri conduce la necesitatea alegerii cu atenţie a metodei de interpretare. Şi în ***Confesiuni*** arăta că „diferite pasaje grele şi obscure din Vechiul Testament, pe care eu le interpretam literal, îmi ucideau sufletul" (p. 111) .

Să reţinem însă că accentul pus pe noematică (descoperirea şi cunoaşterea sensurilor) evoluează paralel cu cel pus pe arta expunerii, atfel încât limbajul însuşi devine instrument al cunoaşterii[56].

Privind în urmă, realizăm că influenţa augustinismului a fost uriaşă. Aproape că nu a existat gânditor mare care, într-un fel sau altul, să nu împrumute idei de la el. Gânditorii Evului Mediu (Anselm, Toma, Bonaventura, reprezentanţii Şcolii din Chartres), reformaţii, jansenişţii, filosofii moderni printr-un Descartes, un Leibniz, Malebranche (ideea

[56] Este indicat să lecturaţi şi introducerea Luciei Wald la *De doctrina christiana* (citată mai sus), precum şi lucrarea lui Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Universitatea SPIRU HARET

potrivit căreia Dumnezeu este sursa adevărului) şi chiar un Kant (viziunea asupra voinţei bine orientate) sunt dovada continuităţii augustinismului ca direcţie în filosofie. Chiar şi Bergson (prin conceptul de intuiţie ca viziune directă a spiritului prin spirit) sau Habermas (conceptul de raţiune comunicativă) invocă tacit ideile augustiniene în filosofia contemporană.

III.2. **Boethius: debutul „certei universaliilor"**

Se consideră că filosofiile neoplatonice, dincolo de a fi aşezări ale platonismelor în alte cadre, au condus şi la valorizări în direcţia aristotelismului. ***Isagoga*** porphyriană va oferi pârghiile aplicării logicii aristotelice în chestiuni teologice (începând cu secolele al V-lea şi al VI-lea). **Anicius Torquatus Severinus Boethius (**470 – ~525) este un astfel de gânditor interesat să provoace o renaştere a studiilor filosofice pe baza unei abordări mai sistematice. Lucrarea sa ***De consolatione philosophiae*** (***Despre mângâierile filosofiei)***, tradusă şi la noi într-o ediţie recentă: ***Boeţius şi Silvianus. Scrieri***, Ed. I.B.M. al B.O.R., 1992, trebuie citită cu convingerea că ne aflăm înaintea unui fond ideatic cu reverberaţii notabile în istoria ulterioară a filosofiei.

Studiind atât la Roma, cât şi la Atena, nu i-a fost străină cultura greco-romană, aflată din păcate într-o decadenţă accentuată. Dacă a fost creştin sau nu, dacă moartea sa poate fi considerată martiriu, iată lucruri care nu se cunosc. Se pare că a fost dovedită autenticitatea ***Articolelor teologice*** (cinci la număr), în care discută chestiuni de dogmatică, dar unde filosoficul este intens utilizat. Boethius a realizat un prim comentariu la ***Isagoga*** lui Porphyrios, a tradus şi comentat ***Categoriile*** aristotelice şi doar a tradus ***Analiticile prime***, ***Analiticile secunde***, ***Argumentele sofistice şi Topicele.*** A elaborat şi lucrări de logică, unele originale: ***Introductio ad categoricos syllogysmos, De syllogysmo categorico***, ***De syllogysmo hypothetico***, ***De divisione***, ***De differentis topici.*** A reprezentat autoritatea în materie de logică până în secolul al XII-lea când, prin aport arab, Aristotel a fost recuperat de occidentalii latini aproape în întregime.

Numele lui Boethius este legat de o sintagmă poate mai celebră: **cearta universaliilor**. Mulţi istorici ai filosofiei au fost şi sunt încă tentaţi să reducă filosofia medievală la această dispută. Credem că s-au înşelat şi că fiecare problemă filsofică îşi are rostul său. Numită când ceartă, când logomahie, când problemă pur şi simplu, chiar problemă primă, disputa asupra universaliilor, asupra conceptelor generale, s-a transformat încet-încet într-o

Universitatea SPIRU HARET

cercetare asupra **fundamentelor oricărei ştiinţe**. Sau poate acesta a fost pretextul, dacă nu cauza.

Controversa a început de la un fragment din ***Isagoga*** lui **Porphyrios**[57] (***Comentarii*** la ***Categoriile*** aristotelice) în care neoplatonicul nu lămureşte dacă **genurile** şi **speciile** există prin sine sau sunt abstracţii ale gândirii noastre cu toate concluziile care decurg de aici: **sunt realităţi corporale sau incorporale**? Iar dacă sunt din prima categorie, au ele o existenţă distinctă de cea sensibilă sau nu (*in sensibilus posita* şi *constantia circa ea)?* Aproximativ aşa le-a rezumat şi Ockham în ***Expositio in Librum Porphirii***, cum vom vedea mai târziu, la secţiunea privind nominalismul.

De aici o întreagă dificultate. Opera completă a lui Aristotel, prin gânditorii arabi, ajunge cam târziu pe mesele scolasticilor latini, aşa încât este justificat gestul lui Boethius de a nu putea opta în chestiunea naturii conceptelor generale pentru Platon şi neoplatonici, pe de o parte, şi pentru Aristotel şi peripatetici, pe de alta. Va încerca să amestece apele dulci cu cele sărate.

Plecând de la textul porphyrian, va scrie şi el două comentarii la ***Comentariile*** lui Aristotel. La prima vedere bate monedă totuşi pe Aristotel. Mai întâi, ideile generale, speciile, nu pot fi substanţe (specia *animal* nu reprezintă un animal în individualitatea lui, în sens propriu), lucru cu atât mai evident în privinţa genului. Apoi, dacă le-am concepe ca pe nişte simple noţiuni mentale, ar însemna că nici un concept general de-al nostru nu are un corespondent în realitate, adică ar fi lipsite de conţinut. În acest caz, gândirea noastră nu ar mai avea obiect, ceea ce este imposibil sau **absurd.** Prima concluzie majoră este că, neapărat, **conceptele noastre generale** trebuie să fie *in rerum veritas*, adică să desemneze sau să corespundă **cu ceva din realitate**. Mai clar, orice concept sau idee trebuie să fie **despre ceva**.

Boethius trebuie să aleagă între aceste două perspective şi decide pentru o soluţie care să le combine. Cu mult înainte, **Alexandru din Afrodisia**[58] enunţase ideea că ceea ce percepem nedivizat, neamestecat,

[57] Porfir Fenicianul – Discipolul lui Plotin din Lycopolis, *Isagoga*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002 (traducere din lb. greacă Gabriel Chindea, anexată fiind şi versiunea latină a lui Boethius).

[58] Alexandru din Afrodisia a fost un peripatetician din Şcoala veche peripatetică, ale cărui comentarii la Aristotel au fost la vremea aceea (~ 200 î.H.) la fel de valoroase ca cele de mult mai târziu ale lui Averroes. Dacă Averroes era numit Comentatorul, Alexandru din Afrodisia era supranumit Exegetul.

Universitatea SPIRU HARET

prin simțuri, poate fi divizat de către minte. Aşa, de pildă, se putea face distincția între lucruri şi proprietățile acestora amestecate în ele. De ce ar face excepție de la regulă speciile sau genurile? Pe de altă parte, Platon afirmase că ideile pot fi cunoscute separat de lucrurile sensibile, existând chiar în afara acestora şi desemnând realități adevărate. Fără să declare hotărât dacă universaliile sunt sau nu corporale, Boethius îşi defineşte totuşi viziunea: dacă este vorba despre **ființele intelectibile** (care există sau ar trebui să existe în afara materiei: Dumnezeu, îngerii, sufletele distincte de trup) sau despre **ființele inteligibile** (care pot fi concepute ca gândire pură, dar care au intrat în corp) observăm că ideile generale despre ele sau **universaliile lor sunt deja abstrase** (adică ajungem la ele printr-un proces de abstractizare) şi mintea le şi utilizează într-o atare formă abstractă. Dacă este vorba despre **ființele naturale** (corpurile naturale), şi în acest caz mintea noastră este capabilă să extragă incorporalul din substanța lor şi s-o ipostazieze ca formă, ca idee abstractă, ruptă de corporalitate.

Boethius, aşadar, a ales varianta care afirmă că **ceea ce este unit în realitate poate fi distins prin intermediul minții**. Aşadar, chiar dacă speciile sau genurile nu există separat de lucruri, ele pot fi totuşi concepute ca distincte, ca separate de lucruri, prin procedeul abstragerii. De pildă, după ce am cunoscut omul individual Socrate pot să dobândesc ideea generală de om, noțiunea lui abstractă. Aşadar, trebuie făcută distincția între **universaliile existente în sensibil** şi **universaliile cunoscute în minte**.

Latinul realizează în acest mod primul mixaj, dar şi întâia departajare, între platonism şi aristotelism în privința universaliilor. Şi pentru Platon şi pentru Aristotel, ideile generale pot fi cunoscute în afara lucrurilor, dar cel dintâi le afirmă chiar ca existente în afara lucrurilor, în vreme ce al doilea le concepe ca subzistente în lucruri. Sinteza se reduce la atât, pentru că Boethius nu ne explică în ce constă exact actul acesta al abstractizării realizat de intelectul activ şi nici ce trebuie să înțelegem prin idee subzistentă în lucru. Dar în articolul teologic cu titlul ***Cum substanțele sunt bune în ceea ce sunt pe când cele substanțiale nu sunt bune*** (p.27), explică palid procesul abstragerii plecând de la un triunghi căruia putem să-i abstragem proprietățile în afara materiei lui subiacente.

În ***Mângâierile filosofiei***, după ce dezbate problema raportului dintre cunoaşterea noastră confuză şi cunoaşterea lui Dumnezeu, principiul a tot

Universitatea SPIRU HARET

ceea ce este, trecând la premise teorii ciceroniene şi origeniste[59] pe fondul general al gnoseologiei platoniciene[60], Boethius semnalează o aşa-zisă „eroare": „noi credem că toate cunoştinţele pe care le avem despre un obiect depind exclusiv de natura şi de esenţa acelui obiect"[61]. Afirmând că o asemenea concepţie este greşită, indică şi varianta corectă: putem fi siguri că **nu cunoaştem obiectele sensibile după însuşirile lor, ci după puterea intelectului nostru**. Aşadar, orice lucru este cunoscut diferit, în funcţie de facultatea pe care o utilizăm: **simţirea**, **imaginaţia**, **raţiunea** sau **inteligenţa**. **Simţurile** judecă forma, **imaginaţia** judecă forma fără materie, **raţiunea** surprinde specia care se găseşte în individuale, iar **inteligenţa** tinde către tipul (genul) unic: „Ea (inteligenţa) cunoaşte şi speciile universale ale raţiunii şi formele imaginaţiei şi materia senzaţiilor, nefolosindu-se nici de raţiune, nici de imaginaţie, nici de simţuri, ci numai de acea pătrundere a spiritului care priveşte, ca să spun astfel, tipic"[62]. De-aici concluzia: **inteligenţa formulează definiţiile generale (universaliile)**, ca de pildă „omul este un animal biped raţional".

Dar cum se formează, de fapt, universalul? Iată definiţia pe care o dă **speciei** în ***In Porphirii,*** **I, 10:** „Specia este un concept format pornind de la asemănarea esenţială a unor indivizi diferiţi în număr"[63]. Ce poate însemna această **asemănare după esenţă**? O **natură formală comună** mai multor individuale (la rândul său, această natură formală este un universal, o idee generală pe care o detectăm la nivelul fiecărui lucru sensibil, dar pe care numai intelectul o poate abstrage) nedisociat simţită, intelectiv disociată şi abstrasă. Soluţia lui Boethius, care a complicat mai mult problema, viza acceptarea faptului că un **acelaşi subiect care este singular în lucruri, devine universal în intelect**. Raportul individual-universal capătă la Boethius şi coloratura unui discurs metafizic, ontologic.

---

[59] „Precunoaşterea (ca atribut al lui Dumnezeu – n.n.) nu impune lucrurilor viitoare nici o necesitate", cartea a IV-a, proza a IV-a, p. 161.

[60] „Dar mintea-ntunecată de trupul orb nu poate, / – Ca focul ce îşi arde lumini înăbuşite/ – Să vadă lucrurile cum sunt înlănţuite?", *ibidem*, p. 160.

[61] *Ibidem*, p. 163.

[62] *Idem*, p. 163-164.

[63] Alain de Libera observă că este vorba despre o asemănare după esenţă într-o neasemănare după număr, în *Cearta Universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu,* Editura Amarcord, 1998, p. 131.

Universitatea SPIRU HARET

Am văzut că atunci când cerceta statutul universaliilor, Boethius a formulat: a) ipoteza **subzistenței** acestora prin ele însele, neputându-le concepe totuşi ca b) **substanțe.** Aceste două concepte trebuie lămurite. Urmându-i lui Porphyrios în chestiunea ierarhiei predicabilelor, Boethius ia în considerare şi opțiunea pentru noțiunea de **substanță** (ca la Aristotel: suportul de care au nevoie accidentele pentru a fi) şi opțiunea pentru noțiunea platoniciană a **subzistenței** (Ideea sau ceea ce nu are nevoie de accidente pentru a fi) .

Dacă **universaliile** (speciile şi genurile) nu sunt substanțe, rezultă că ele pot fi doar **subzistente**. În schimb, individualele, lucrurile sensibile, sunt şi subzistente, dar şi substrat care permite accidentelor să fie. Deci, **lucrurile sunt şi substanță şi subzistente**. De aici decurge o **antropologie** curioasă: omul are **esență** (întrucât ființează), are **subzistență** (adică nu este în nici un subiect) şi **substanță** (serveşte ca subiect altor realități care nu sunt substanțe prin ele însele).

Dumnezeu este **formă fără materie**, adică **ființa intelectivă**, **forma pură**. Plecând de la observația că existența ființelor imperfecte o impune şi pe cea a unei ființe perfecte, îl identifică pe Dumnezeu cu Binele. Nu este materie şi nu are nimic din însuşirile materiale proprii sensibilelor. Sarcina de a dovedi logic unitatea Treimii devine interesul lui în ***Articole teologice.*** În ***Despre Unitatea Sfintei Treimi*** se raportează rațional la dogma creştină, cu argumente filosofice (mai ales din logica aristotelică). Preia sugestia aristotelică: substanța divină este formă, mai exact „formă fără materie, există pur şi simplu, adică subzistă, fiind simplă şi unică. Deci, Dumnezeu nu presupune nici diversitatea, nici pluralitatea din cele accidentale, nici multiplul, deci nici număr”[64]. Nici cele zece categorii aristotelice (substanța, calitatea, cantitatea, relația etc.) nu pot fi predicate despre Dumnezeu, pentru că în el, de pildă, „substanța nu este substanță, ci mai presus de substanță”.

Pe de altă parte, Boethius arată că **Treimea** (triada) este **Una**[65] (monada, unitatea) în simplicitatea ființei, dar şi pluralitatea, multiplul persoanelor. Astfel, deşi Dumnezeu este Unul, putem gândi sau abstrage prin intelect cele trei persoane ale acestuia, ştiind totuşi că ele formează o unitate.

[64] Boethius, *Articole teologice*, p. 16.

[65] Alegem *Una*, nu *Unul*, pentru a nu confunda cu teoriile neoplatonice.

Universitatea SPIRU HARET

Platonic şi augustinian, unitatea aceasta este Binele. Cu alte cuvinte, între **fiinţă şi bine există un raport de identitate**, urmând ca între nefiinţă şi rău să existe un raport asemănător. Rămâne de stabilit ce relaţie există între Binele în sine (Fiinţa, Dumnezeu) şi lucrurile bune (lucrurile „substanţial" bune). Lucrurile sunt bune prin participare la Bine sau prin substanţa lor? Există binele prim (Dumnezeu), care, pentru că există, este bun. Bunătatea din lucrurile substanţiale este afirmată măcar ca formă a Binelui prim în ele. Astfel, proprietatea bunătăţii poate fi atribuită lucrurilor şi chiar trebuie să fie aşa, pentru că nu există alt mod, crede Boethius, ca binele să poată exista în ceea ce este. Vrea să probeze, de fapt, că lucrurile substanţiale sunt bune nu pentru că participă la Bine (ca la Platon), ci că **sunt bune în ceea ce sunt**. Dacă ar fi din afara binelui, atunci ele nu ar fi **din** bine.

Argumentarea este destul de laborioasă. Premisa unu: există o diferenţă între fiinţă şi ceea ce există. Premisa a doua: ceea ce există poate „participa" la ceva, dar Fiinţa nu presupune participarea la altceva. Concluzia: **Fiinţa este doar unitatea şi existenţa sa**, pe când ceea ce există (multiplele) participă la fiinţă, la altceva, pentru a fi ceva (fiind compuse, nu simple).

Chestiunea devine şi mai complicată. Aşadar, lucrurile substanţiale, fiinţele individuale sunt ceea ce sunt ca şi compozite, nu ca singularităţi, prin părţile lor. Ét. Gilson remarcă: „Omul de pildă, fiind compus din suflet şi corp, e deopotrivă corp şi suflet, dar nu e fie suflet, fie corp. Aşadar, omul nu este în fiecare din părţile lui ceea ce este (*in parte igitur non est id quod est)*"[66]. Dumnezeu fiind necompus, simplu ca esenţă, înseamnă că în el nu se mai face o distincţie între fiinţa sa şi existenţa sa. Un compus (fie lucru, fie substanţă corporală) este prin forma prin care această substanţă este ceea ce este.

Apoi, definind prin termenul **natură** „principiul mişcării prin sine însăşi, nu prin accident" şi că ea „există numai în corpuri", doreşte să afle **în ce raport se află natura cu persoana**: „Dacă persoana este numai în substanţe şi în cele raţionale, iar substanţa este în întregime natură, constând nu în universale, ci în individuale, definiţia persoanei este aceasta: persoana este substanţa individuală a naturii raţionale"[67]. Acesta trebuia să fie sensul

[66] Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 137.
[67] Boethius, *op. cit.*, p. 36.

Universitatea SPIRU HARET

termenului grecesc *hypostasis,* adică subiectul individual, personal, în care subzistă esența (firea). Bun cunoscător al limbii greceşti, găseşte un echivalent latinesc foarte corect fiecărui termen grecesc: *persona* denumeşte **esența cu existență particulară** (esențele pot exista în universale, dar subzistă numai în individuale; nu era abstras înțelesul universaliilor din particulare?). Boethius devine, astfel, cel care a furnizat terminologia filosofică şi teologică pentru medievalii latini.

Să revenim acum la ***Mângâierile filosofiei***, o lucrare în care pot fi decelate influențele platonice şi aristotelice, stoice, dar şi cele ale filosofului creştin Augustin. ***Poezia a II-a*** din ***Cartea I*** conține **filonul platonic al concepției sale despre om şi despre cosmos** (aşa cum se instituise prin traducerea lui Chalcidius a dialogului ***Timaios***), aspecte prezente pretutindeni în canavaua ideatică a lui Boethius.

Observând că există o ordine naturală, o mişcare ordonată în timp şi spațiu, deduce că există **cineva** care „rămânând însuşi, orânduieşte aceste felurimi ale schimbărilor". Acesta este Dumnezeu, identic cu Binele suprem, cel care creează sufletul lumii. Platon în ***Timaios*** considera că Demiurgul a constituit sufletul lumii din amestecul, potrivit unor proporții matematice, al substanței invizibile (mereu aceeaşi) cu substanța divizibilă (corporală), la care era adiționată o a treia substanță, intermediară între natura celei care este mereu aceeaşi şi cea care este mereu alta. O aşază între vizibil şi invizibil. Boethius preia sugestia aidoma.

Astfel, **rațional** suntem determinați să acceptăm ideea unui Dumnezeu bun şi, invers, că „binele suprem e tot în el"[68]. Cum se întâmplă atunci că există răul? O întrebare care l-a chinuit pe Augustin. Chiar Filosofia, alegorizată în forma unei femei frumoase şi înțelepte, îl întreabă: „Dumnezeu poate face răul?" şi tot ea răspunde: „Atunci răul nu există, căci Dumnezeu n-ar putea să facă ceea ce nu există"[69].

Citată în tot Evul Mediu ca cea mai importantă după ***Biblie***, cartea ***Mângâierile filosofiei*** dovedeşte suferințele şi îndoielile omului care, chinuit de soartă, asemenea lui Iov, trebuie să-şi regândească destinul, să şi-l înțeleagă sau să-l renege şi să lupte împotriva lui. În universul acesta atât de frumos, ordonat şi bine constituit după legi divine, omul, de multe

[68] Boethius, *op. cit.*, p. 117.
[69] *Ibidem*, p. 127.

Universitatea SPIRU HARET

ori situat între sensibil şi inteligibil şi având ceva din amândouă, resimte în plan personal providența divină ca pe o constrângere.

În **problema raportului dintre providența divină** (ca plan logic al divinității pentru lume în vederea constituirii ei ca şi cosmos, ca lume ordonată) şi **soarta omului** (suma acelor întâmplări care, la limită, se dovedesc necesare), Boethius se explică în cadrul unei **teodicei** (Dumnezeu este Binele Suprem), unei **cosmologii** (ordinea instituită este bună) şi unei **antropologii** (omul este raţional şi trebuie să priceapă bunătatea acestei ordini în sine bună, chiar dacă ne poate părea constrângătoare sau frustrantă, ca balanță care le echilibrează pe toate ale noastre), cu implicații în **etică** finalmente (preamărirea virtuții în sens stoic).

Aşadar, **a fi om însemnă a fi raţional**, adică a recunoaşte că Dumnezeu are un plan bine întocmit şi, deci, a valoriza pozitiv providența divină. Aceasta mai poate lăsa loc pentru acțiunea liberă a omului? Da, spune Boethius, pentru că alegerea este dictată de rațiunea noastră, iar traducerea ei în act este asigurată de voința noastră liberă de-a îndeplini ce şi-a propus. Cu cât **voința** noastră este mai mare, cu atât **libertatea** noastră este mai profundă. Există providența divină pe de o parte, care se manifestă în trecut, prezent şi viitor, dar nici evenimentele trecute, nici prezente şi nici viitoare nu sunt sau nu pot fi considerate sub specia necesarului. Evenimentele viitoare, de exemplu, „raportate la intuiția divină (…) devin necesare prin faptul că sunt supuse cunoaşterii divine, dar considerate în ele însele, nu-şi pierd absoluta libertate a naturii lor”[70].

Astfel, este irațional să afirmăm că faptele noastre viitoare sunt efecte ale ştiinței divine, ca şi cum am fi doar executanți taciți ai unor acte prestabilite de Dumnezeu şi prevăzute de el din veşnicie. Dumnezeu aşadar este posesorul cunoaşterii absolute a tot ceea ce a fost, este sau va fi, al unei cunoaşteri de tip unitar, dar această „precunoaştere divină nu schimbă natura şi proprietatea lucrurilor, ci le priveşte în fața sa ca prezente, în forma în care ele se vor produce odată în viitor. Nici nu confundă judecățile sale despre realitate şi – într-o singură privire a minții sale – deosebeşte ceea ce va exista neapărat de ceea ce nu va fi obligat să existe”[71].

---

[70] *Idem*, p. 135. Distincția pare de şcoală neoplatonică, Boethius însuşi amintindu-l aici pe Ammonius Sakkas cu vorbele: „Acelaşi lucru prin natura sa este liber, iar prin cunoaşterea zeilor este nu nedefinit, ci definit”.

[71] *Idem*, p. 169.

Universitatea SPIRU HARET

Afirmând existența liberului arbitru, Boethius circumscrie planului moral întreaga expunere: „Când viața noastră se desfășoară înaintea ochilor judecătorului care vede toate, dacă nu vreți să vă înșelați pe voi înșivă, trebuie să vă impuneți marea datorie a virtuții”[72]. Sunt cuvintele prin care ***Mângâierile filosofiei*** se încheie.

Deşi ***Articolele teologice*** şi ***Mângâierile filosofiei*** au un fond comun de idei şi o terminologie sinonimă, e greu de precizat dacă Boethius a fost într-adevăr creştin. De ce a scris o lucrare filosofică în care numele Apostolilor lipseşte? Problema rămâne, deşi s-ar putea ca răspunsul să fie simplu: cartea poate fi imaginată şi ca un dialog între Boethius filosoful (Filosofia ca personaj) şi Boethius creştinul (pătimitorul suferinței care pretinde acestuia iluminări), cu scopul de a demonstra în ce măsură rațiunea şi credința, într-un acelaşi individ, pot coexista.

Este evident că dezvoltă aici o **teologie naturală**, filosofică în mare măsură. Este un lucru recunoscut că acordajul categoriilor filosofice cu cele ale discursului teologic a constituit un prototip pentru modul în care, de acum încolo, se va constitui ştiința teologală în Occident. Mircea Florian, de pildă, în ***Îndrumare în filosofie***[73], îl consideră un autor lipsit de originalitate (ca de altfel pe toți gânditorii dintre secolele al V-lea şi al VIII-lea), dar recunoaşte importanța ***Mângâierii filosofiei***, lucrare în care filosofia veche şi filosofia scolastică de început se întrețes. La pol opus, Gheorghe Vlăduțescu găseşte că ne aflăm în fața unei probe de superioară antropodicee, elaborată de un Sisif, pe urmele lui Socrate ca destin: „Cu viața prăvălită, Boethius murea fericit: rămânea muntele; ***De Consolatione***…testamentar, este îndemnul de a-l urca”[74].

III.3. **Apofatism şi catafatism**

Înainte de a analiza opera celui mai misterios gânditor grec medieval, cunoscut ca **Pseudo-Dionisie Areopagitul,** a cărui identitate a dat mare bătaie de cap cercetătorilor, credem că este necesar să lămurim câteva aspecte legate de **teodicee**.

---

[72] *Idem*, p. 172.

[73] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Editura Garamond, Bucureşti, 2001.

[74] Gh. Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creştine*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995, p. 144.

Universitatea SPIRU HARET

A pretinde că Dumnezeu poate fi cunoscut presupune a accepta de la început existența unui „ceva" deasupra lumii fenomenale, pe care cunoaşterea prin simțuri nu ni-l dezvăluie. Oare rațiunea ne poate ajuta în acest sens? Răspunsurile sunt împărțite: unii spun că o asemenea cale rațională este constitutivă omului şi că prin ea ajungem la cauza ultimă, Dumnezeu. Această **cunoaştere naturală** a lui Dumnezeu presupune acceptarea ideii că rațiunea umană este totuşi limitată şi că o asemenea metodă este **indirectă, comparativă şi simbolică.** Adică ne referim la Dumnezeu prin comparație sau putem exprima ceva despre el doar prin intermediul simbolurilor.

Opusă acesteia este **cunoaşterea supranaturală**, adică acceptarea şi înțelegerea revelației supranaturale. Este o cunoaştere datorată nu puterii rațiunii omeneşti, ci, în primul rând, lui Dumnezeu care se autorevelează.

Două dintre căile care privesc atât ontologicul, cât şi gnoseologicul sunt **calea catafatică** şi **calea apofatică** ale cunoaşterii lui Dumnezeu. **Calea catafatică** este **afirmativă**, **pozitivă** şi atribuie lui Dumnezeu rolul de spirit absolut, personal, perfect, nemuritor, creator al întregii existențe, o realitate imanentă lumii prin energiile sale necreate. Atunci când pornim de la cele cauzate, create, îi atribuim lui Dumnezeu multe denumiri, aşa-numitele **nume divine**, prin care afirmăm despre el ceva. Atunci când nu mai putem spune prin afirmații ce este Dumnezeu, putem să spunem totuşi ceva spunând **ce nu este** el. Aceasta este **calea apofatică, negativă** şi îl are în vedere pe Dumnezeu ca esență divină în raport de diferență cu lumea. **Apofatismul nu înseamnă negarea lui Dumnezeu**, ci depăşirea căii catafatice în vederea desăvârşirii cunoaşterii lui Dumnezeu. De multe ori trebuie să lăsăm în urmă toate sensurile lumii acesteia pentru a putea înțelege ce este Dumnezeu. Când trecem de „zona" numelor divine care ni-l reprezintă simbolic, ajungem într-o stare de totală **iraționalitate şi nepricepere**, adică la ceea ce este mai presus de înțelegere. Acesta este momentul în care se trece de la catafatism la apofatism, însă trebuie văzute unul în prelungirea celuilalt şi nu în opoziție. Catafatismul singular, fără apofatism, îl poate transforma pe Dumnezeu în creatură, iar apofatismul extrem, fără catafatism, conduce la o idolatrie dintre cele mai rafinate[75].

[75] O amplă dezvoltare a ideii la Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1997.

Universitatea SPIRU HARET

Uneori sunt confundate apofatismul şi catafatismul patristicienilor greci cu **metodele analoage ale dialecticii occidentale,** ale **teologiei negative şi pozitive ale scolasticilor**. Trebuie distins între ele. În primul rând, la scolastici identificăm o dialectică centrată pe căutarea şi analiza raţională a conceptelor. Această dialectică utilizează **trei căi:** *via affirmationis*, calea afirmativă, conform căreia teologia îl concepe pe Dumnezeu noetic, atribuindu-i însuşiri, concepte şi nume, toate desprinse din realitatea creată (bun, drept, iertător etc.); *via negationis*, calea negativă, prin care teologii procedează la desfiinţarea tiparelor acestora şi atribuie lui Dumnezeu concepte opuse (veşnic, etern, atemporal, ubicuu etc.) şi *via eminentiae*, calea superiorităţii, prin care teologii atribuie lui Dumnezeu însuşirile noastre la superlativ (atotputernic, atotştiutor etc.). Aşadar, dominantă este **ridicarea raţională către Dumnezeu**.

Spre deosebire, deci, de teologia scolastică, apofatismul grecesc anulează caracteristicile şi conceptele realităţii create, iar catafatismul asigură prin simbol ridicarea spre inefabil. Scrierile lui **Pseudo-Dionisie Areopagitul** sunt expresia perfectă a îmbinării acestor două metode. Se pare că este vorba totuşi despre o temă proclusiană: **ideea neoplatonică a mişcărilor de procesie sau de conversie**. Astfel, catafatismul ar urma mişcarea procesiei, care face trecerea de la unitate la multiplicitate, iar apofatismul ar urma mişcarea inversă, de trecere de la multiplicitate la unitate sau cât mai aproape de ea.

Cei care utilizează metoda apofatică preiau fără îndoială multe elemente platonice şi neoplatonice: folosirea limbajului simbolic pentru a exprima realităţi imateriale, de pildă. Platon considera că ne formăm noţiunile prin abstractizare, îndepărtând prin gândire ceea ce este particular sau material. Neoplatonică în apofatism este şi **tema unei scări a fiinţelor**: fiinţele inferioare depind de cele superioare, idee importantă pentru gnoseologie. Cunoaşterea se revarsă din Dumnezeu de-a lungul acestei scări şi fiecare fiinţă devine iradiantă, transmiţând la rândul ei cunoaştere fiinţelor inferioare[76].

Piscul cunoaşterii apofatice este **cunoaşterea mistică**. Aceasta pune accent pe caracterul transcendent al lui Dumnezeu, dar, paradoxal, şi pe

[76] Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 1997. Recomand lectura acestei cărţi pentru clarificarea în detaliu a raportului dintre apofatism şi anumite teme neoplatonice.

Universitatea SPIRU HARET

experierea directă, pe întâlnirea „față către față", vie, personală, cu Dumnezeu. De fapt, este un **caz particular al cunoaşterii intuitive** căreia îi este proprie impresia de certitudine, dar se diferențiază de intuiția obişnuită prin obscuritatea definitorie care o caracterizează. Din adjectivul *mistic* sunt derivate substantivele **mistică** (ştiința ce are ca obiect studiul stărilor mistice) şi **misticism**, care desemnează fie teoria potrivit căreia sufletul poate intra în comunicare directă cu Dumnezeu, fie ansamblul faptelor mistice.

În cadrul cunoaşterii mistice, sufletul trece dincolo de cunoaşterea discursivă spre o **cunoaştere nemijlocită, intuitivă**, **nediscursivă.** Starea pe care sufletul misticului o trăieşte atunci când devine copleşit de realitatea unirii sale cu Dumnezeu este inefabilă, extatică. Orice contact cu el este, de fapt, dincolo de orice rostire. Recunoaştem şi aici tema plotiniană binecunoscută a **receptării mistice a Unului ca prezență ce depăşeşte orice cunoaştere şi orice rostire**.

Datorită similitudinilor evidente între teoriile misticilor creştini şi mistica platonică şi neoplatonică, anumiți exegeți arată că patristicienii platonizează fără echivoc atunci când îşi construiesc mistica[77]. Cu alte cuvinte, mistica ar fi o trăsătură străină creştinismului şi împrumutată din păgânism. Alții cred că trebuie să distingem chiar între misticile creştine, adică între mistica creştină propriu-zisă şi mistica filosofică sau intelectualistă care a debutat cu Clement şi Origen şi a continuat până la Grigorie cel Mare. Această **mistică intelectualistă sau supraintelectualistă** este recuperată de Vl. Lossky pentru Răsărit ca fiind autentica spiritualitate şi autentica trăire a credinței.

III.4. *Corpus Dionysiacum*

Corpus Areopagiticum sau ***Dionysiacum***, alcătuit din aproximativ 520 de manuscrise de limbă greacă, reprezintă opera unui gânditor pe care renumiți cercetători s-au mulțumit să-l numească **Pseudo–Dionisie Areopagitul**, după identitatea unui presupus discipol atenian al Apostolului Pavel. Aceasta ar fi mutat cadrul discuției în secolul I d.H. Ideea s-a dovedit

[77] Acelaşi Andrew Louth, într-o lucrare deja citată: *Originile tradiției mistice creştine*, trece în revistă câteva concepții asupra raportului dintre mistica creştină şi cea platonică la autori precum Festugiere, E. Underhill, R.C. Zaehner şi Anders Nygren.

Universitatea SPIRU HARET

complet neinspirată, deoarece limba greacă utilizată este una deosebit de rafinată şi, în plus, influenţele filosofiei neoplatonice, de factură proclusiană, sunt majore şi evidente. Aceasta împinge mult înainte intervalul temporal în care opera putea fi scrisă, autorul ei fiind indiscutabil un cunoscător al doctrinelor neoplatonice, apărute mult mai târziu, după cum ştim deja. Unii au afirmat despre el că este un martir al secolului al III-lea, poate primul episcop al Parisului, iar un teolog român, Gheorghe Drăgulin, în 1991, dorea să convingă că este vorba de fapt despre Dionisie Smeritul sau Exiguul[78], teză neacceptată de alţi specialişti în studii patristice. Ceea ce se ştia cu siguranţă era că primele atestări ale scrierilor areopagitice apar la **monofiziţii sirieni**, între 511 şi 528, deci în Syria, apoi, pe la 533, şi la Constantinopol.

Nu ştim ce s-a petrecut exact cu manuscrisele şi de ce a fost pierdută urma autorului lor, deoarece abia prin secolele XIV-XV începe disputa referitoare la identitatea acestora. Dar în toată această vreme a fost interpretat de către un Eriugena, de către Albert cel Mare, Toma din Aquino sau Nicolaus Cusanus, care-l citau adesea şi îl considerau autoritatea incontestabilă în domeniul misticii apofatice. Astăzi, în urma unor intense dezbateri, s-a căzut de acord că este vorba despre un gânditor care a trăit în Syria sau Palestina la începutul secolului al VI-lea. Aşadar, se poate să fi fost contemporan cu Boethius şi de aceea am ales să nu-l analizăm laolaltă cu gânditorii de secol IV sau V (cum procedează Étienne Gilson[79]). Cea mai valoroasă ediţie critică a operei lui Dionisie a fost realizată de B.R. Suchla, G. Heil şi A.M. Ritter, între anii 1990-1991, la Academia de Ştiinţe din Göttingen, iar cea mai recentă valorizare a ei în arealul teologiei răsăritene îi aparţine lui Vladimir Lossky. Acesta a luat poziţie împotriva celor care l-au considerat pe Dionisie un neoplatonic deghizat în creştin şi a afirmat opusul: este un creştin deghizat în neoplatonic.

De curând a apărut şi în limba română traducerea completă a ***Corpusului Dionysiacum***, operă înfăptuită de Dumitru Stăniloae[80]. Prin

[78] Gheorghe Drăgulin, *Identitatea lui Pseudo Dionisie Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul),* Craiova, 1991.

[79] *Op. cit.,* p.77.

[80] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, la care sunt ataşate şi *Scoliile* lui Maxim Mărturisitorul, primul exeget al operei dionisiene.

Universitatea SPIRU HARET

utilizarea termenului „sfânt", Stăniloae se aşază în rândul celor care îl consideră pe Dionisie creştin, deci teolog, nu numai filosof neoplatonic. Poziția trebuia clarificată pentru că mulți îl consideră fie un neoplatonic întârziat, fie un mistic intelectualist de factură alexandrină sau un continuator al patristicii capadociene, fie şi una şi alta, dar foarte puțini un gânditor creştin autentic de a cărui concepție teologii se pot folosi fără prejudecăți. În genere, Apusul a tras primul semnal de alarmă în acest sens prin Luther, care nu a privit cu ochi buni perspectiva mistică dionisiană, apofatismul ca metodă de fapt, aşa încât nici catolicii n-au mai dorit-o în scurt timp. În secolul XX, însă, s-a petrecut o răsturnare în modul în care Dionisie a fost perceput: din ce în ce mai mulți occidentali îi recunosc poziția în teologie, din ce în ce mai mulți răsăriteni nu-i acordă loc decât în filosofie. Cu excepția, poate, a unor ruşi precum Vl. Lossky, Pavel Florensky şi Alexander Golitzin sau a unor greci precum Nikos Matsoukas şi Christos Yannaras[81].

Corpusul conține patru cărți şi zece scrisori: ***Ierarhia cerească, Ierarhia bisericească, Numirile Dumnezeieşti şi Teologia mistică.*** Interesante pentru noi sunt mai ales ultimele două cărți. Citindu-le, întâlnim idei preluate de la Clement şi Origen, de la capadocieni, de la Augustin şi alți scriitori religioşi, de la neoplatonici, dar şi de la asceți şi monahi. Dacă s-a discutat şi se discută încă în ce măsură Boethius a fost creştin, acelaşi lucru se petrece şi în cazul ortodoxiei lui Dionisie. De asemenea, aşa cum cel dintâi a angajat dialectica filosofiei antice în argumentarea adevărurilor creştine în spațiul latin, tot astfel procedează Dionisie, dar în perimetrul gândirii grecesc-orientale.

Cât despre influența lui **Proclus** asupra gândirii dionisiene nu există dubii. Totul pleacă de la viziunea proclusiană asupra filosofului care trebuie să urce de la lucrurile sensibile la idei şi să nu se oprească aici, ci să ajungă la cauzele inteligibile care sunt separate de idei. Cu alte cuvinte, pentru a ajunge la **Unu** trebuie să negăm calitățile şi atributele ființei şi să facem din acest proces de negare succesivă primul pas către afirmarea a ceva despre ea. Proclus preluase **tema medierii** de la **Plotin.** Structura triadică: **Unu**, **Intelect** şi **Suflet** a lui Plotin devine cea a **Ființei**, **Vieții** şi **Inteligenței** la Proclus, la Dionisie ea îmbrăcând forma **Treimii**. Ideea neoplatonică a

[81] Puteți citi lucrarea: Ch. Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul. Despre absența şi necunoaşterea lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

Universitatea SPIRU HARET

mişcărilor de procesie, emanaţie şi de conversie devin la Dionisie **catafatism** (mişcarea de ieşire a Unului, mişcarea de la unitatea la multiplicitate) şi **apofatism** (întoarcerea, mişcarea inversă, de la multiplicitate la unitate). Tot de la Proclus preia şi **ideea ierarhiilor**: între Unu şi materie există trepte, derivaţii ale Unului, care comunică unele cu altele şi sunt pătrunse de divin în aceeaşi măsură. Există o unică corporalitate a lumii şi un unic suflet al lumii, precum şi o inteligenţă unică şi un unic zeu (Unu) din care se împărtăşesc toate părţile universului.

În problema **emanaţiei**, deşi este neoplatonic, Dionisie lămureşte totuşi că **fiinţa provine numai de la Dumnezeu**. Pentru Plotin sau Proclus teoria emanaţiei se constituia într-o pledoarie în favoarea caracterului creator al fiecărei fiinţe emanate din Unu. Unul emană Intelectul, Intelectul emană Sufletul ş.a.m.d. Deci apărea sugestia aceasta a dispersiei forţei creatoare în fiecare dintre cele create. Pentru Dionisie nu se pune problema scurgerii fiinţei „în jos" pe scara cu multe trepte a creaţiei, în sensul că cele create nu îşi pot da fiinţă unele altora. Are importanţă doar pentru gnoseologie, pentru explicarea împărtăşirii cu cunoaştere a fiinţelor inferioare de la cele superioare.

Chestiunea raportului dintre Dumnezeu-Unu şi Treime este pusă de Dionisie în aceleaşi cadre în care dialogul ***Parmenide*** indica celebrele aporii născute din gândirea raportului Unului cu Multiplul (pe urmele lui Parmenide însuşi, raportat la Fiinţă şi Nefiinţă). Preluate de la Platon, dezvoltate în continuare de neoplatonici, probabil că întrebările referitoare la modul în care putem afirma un „ceva" despre care nu se poate spune nimic în afara unei tautologii, dar pe care-l intuim ca Unu, sau la maniera în care putem sintetiza cunoştinţele noastre despre multiple fără a pierde intuiţia Unului, au condus la conturarea poziţiilor spre o teologie afirmativă sau spre una negativă.

Ceea ce-l interesează pe Dionisie este **problema cunoaşterii lui Dumnezeu.** Pentru că ceea ce cunoaştem mai întâi este lumea lucrurilor materiale, este firesc să începem a-l cunoaşte plecând de la ea. Lumea este un cerc din al cărui centru divin pornesc spre „periferie" razele sale. Aceste raze se întâlnesc într-un punct ideal din care tot pleacă şi în care se tot întorc. Cosmologic, Dumnezeu creează lumea permanent, printr-o comunicare spontană a energiilor sale care produc fiinţele. **Creaţie** înseamnă **gândire manifestă a lui Dumnezeu**. Astfel, **ideile divine** sunt chipul, modelul, arhetipul lucrurilor create. Aceste idei-arhetip îşi au locul

Universitatea SPIRU HARET

în energiile divine, deci în ceea ce este **după ființă**. Prin idee divină la Dionisie trebuie să înțelegem **rațiunile care au dat ființă lucrurilor**, prezentându-se ca **predeterminare sau providență.** Însă ideile divine nu există în lucruri, ci **în afara** lor, rămânând mereu despărțite de creaturi. Prin energiile sale, Dumnezeu se dezvăluie până pe treptele cele mai inferioare ale creației, dar aceasta nu produce o micşorare a naturii lui, o reducție la nivelul esenței sale. Energiile sale, deşi răspândite în toate treptele creației, rămân integrale pe fiecare astfel de treaptă. Ideea fiecărui lucru este conținută într-o idee şi mai înaltă, aşa cum ideea de specie este conținută de ideea de gen, totul fiind conținut de *Logos*, primul principiu şi ultima țintă a tuturor celor create. Ideile tuturor lucrurilor „se adună" tot într-un fel de punct ideal, aflat în unitatea spiritului divin.

Deci, există o mişcare de manifestare a lui Dumnezeu prin energiile sale *(dynameis)* în toate ființele, dar se multiplică fără să-şi piardă unitatea. Creaturile, la rândul lor, prin iluminare divină, învață să se ridice de la material la inteligibil, până la „unirea cea mai presus de minte", până la „întunericul prealuminos" care este Dumnezeu. Termenul care-l poate defini este cel de **supra-esență,** de **inteligență neinteligibilă**. S-ar părea că o cunoaştere rațională, conceptuală nu ne poate fi de ajutor. Supra-categorial, Dumnezeu se află dincolo de puterea minții noastre de a-l surprinde prin concepte. Cu toate acestea, deşi rămâne incognoscibil în supraființialitatea lui, el ni se comunică prin puterile sale. Dovadă stau in acest sens **numele divine**: îi atribuim lui Dumnezeu nume pe care el însuşi ni le-a revelat. Este un prim pas către înțelegerea naturii lui de către noi şi semn al iluminării divine .

Catafatismul debutează aşadar cu înțelegerea acestor nume, indicând posibilitatea de a-l cunoaşte parțial pe Dumnezeu plecând de la creaturi. Cunoaştem, privind lumea creată, efectele manifestării cauzei-Dumnezeu (idee pe care o vom tot întâlni la Toma din Aquino), nu cauza însăşi. Deci trebuie să distingem între **esența incognoscibilă a lui Dumnezeu** şi **esența manifestă** a acestuia, deşi ele sunt o unitate. Numele divine sunt unele care ne dezvăluie esența manifestă a lui Dumnezeu, fiind doar parțial descriptive în raport cu esența sa. Putem să le gândim şi să i le atribuim pentru că Dumnezeu, supraființialitatea mai presus de rațiune, de minte şi de ființă, revarsă peste noi energiile sale în vederea unei cunoaşteri supraființiale. Dar, în esența sa adevărată, Dumnezeu rămâne totuşi incognoscibil: „E ființa cea mai presus de ființă şi de mintea neînțeleasă şi

Universitatea SPIRU HARET

cuvântul de negrăit. Nu există cuvânt şi înţelegere şi numire pentru ea, nefiind nimic din cele ce sunt. Fiind cauza existenţei tuturor, este cea care e dincolo de fiinţă şi cea care singură poate grăi în mod propriu şi cu ştiinţă despre sine"[82].

Putem să-i atribuim lui Dumnezeu însuşirile pozitive din lumea creaturală şi **să afirmăm** ce este el: este ceea ce este, Unul, necunoscutul, suprafiinţialul, Binele prin sine, unitatea treimică, bunătatea, viaţa etc. Toate aceste nume nu-l pot exprima însă în transcendenţa sa absolută, astfel încât ele o pot doar **simboliza. Simbolul** este important pentru ceea ce el semnifică şi pentru că ne prilejuieşte desprinderea de materialitate şi accederea la semnificaţia lui ascunsă. Primim darul **cunoaşterii prin analogie** care ne permite „vederile minţilor fără forme şi mai presus de lume, prin forme ce ne sunt apropiate"[83]. Dionisie afirmă aşadar că simbolul nu este însăşi realitatea, ci analog realităţii ontologice pe care o exprimă. Toma va face uz sistematic de idee. Simbolurile ne oferă şansa de a-l cunoaşte pe Dumnezeu ca în oglindă, enigmatic, doar indicând palid esenţa divinităţii. Cunoaşterea naturală care pleacă de la lucrurile materiale nu poate fi decât una pasibilă de eroare, dar nu datorită proastei întocmiri a minţii omeneşti, ci datorită perturbărilor şi opacităţii la care este supusă în contact cu multiplicitatea şi diversitatea lucrurilor.

De aceea, cunoaşterea catafatică este doar o treaptă către cunoaşterea adecvată a lui Dumnezeu. Este nevoie şi de perspectiva depăşirii afirmaţiei prin afirmaţii spre **afirmaţia prin negaţii**. Aceasta semnifică **apofatismul.** Neputinţa de a-l exprima pe Dumnezeu prin concepte reclamă necesitatea de a căuta **prin intelect**, prin *nous*, unirea cu el, depăşind cunoaşterea discursivă. Dar pentru aceasta trebuie să negăm cu privire la Dumnezeu tot ce putem afirma despre lumea vizibilă: nu are nici formă, nici chip, nici calitate sau cantitate, nici volum, nu se vede, nu poate fi atins în mod sensibil, nu poate fi corupt, nu poate fi supus coruperii sau privaţiunii. Deasupra tuturor, deasupra a tot ce poate fi imaginat sau gândit, chiar dincolo de Fiinţă şi de Unu, Dumnezeu, sintetiza corect Gilson: „nu are nume, el nu este nici divinitate, nici paternitate, nici filiaţie; pe scurt, nimic din ceea ce nu este şi nimic din ceea ce este; nici o fiinţă nu-l cunoaşte aşa

[82] Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit., Despre Numirile Dumnezeieşti*, cap. 1, § 1, p. 135.

[83] *Idem, Despre Ierarhia Cerească*, cap. II, § 2, p. 17.

Universitatea SPIRU HARET

cum este, iar el, la rându-i, fiind transcendent oricărei fiinţe şi oricărei cunoaşteri, nu poate cunoaşte, aşa cum este, nici unul din lucrurile care sunt"[84]. Areopagitul pare să anticipeze una din tezele averroiste amendate la 1270 de Étienne Tempier referitoare la faptul că Dumnezeu are doar ştiinţa universalului, nu şi pe cea a singularelor.

Dumnezeu este **existenţa tuturor existenţelor** dar şi **mai presus de existenţă**, este şi Unul la care participă toate dar şi mai presus de Unu, este lumina adevărată, dar şi întunericul cel mai ascuns. Este chiar şi dincolo de aceste desemnări antitetice, dincolo chiar de afirmaţii şi de negaţii. Pătrundem cu mintea în zona **esenţei incognoscibile** a lui Dumnezeu, într-un întuneric prealuminos, într-o lumină atât de puternică încât ne orbeşte, în care cunoaşterea adevărată este suprema ignoranţă, suprema nepricepere, iraţionalitate. Dionisie scrie în ***Teologia mistică***: „cu cât urcăm mai sus, cu atât sunt mai concentrate raţiunile celor văzute în cele inteligibile. De aceea şi acum, pătrunzând în întunericul mai presus de minte, vom afla nu o vorbire scurtă, ci o nevorbire şi o neînţelegere totală"[85].

Dumnezeu este mai presus de toate afirmaţiile şi negaţiile noastre. Dacă ne-am opri însă la apofatismul acesta absolut am pica în agnosticism. Trebuie să ajungem la **cunoaşterea unitivă, vie, personală** cu Dumnezeu, într-un act de desăvârşire contemplativă. Atât catafatismul, cât şi apofatismul, ca metode, sunt legitime şi necesare, dar ele trebuie să conducă la vederea lui Dumnezeu **direct prin spirit**. Aceasta se realizează prin **contemplaţie.** Aceasta face loc unei stări proprie misticii şi **extazului divin.** Menţionat şi de Platon şi de Philon şi de Plotin, extazul la Dionisie nu se reduce la un demers de progresivă purificare morală sau intelectuală sau de interiorizare, ci este unul de efectivă unire cu un Dumnezeu personal. Este o întâmplare minunată a fiinţei omeneşti dincolo de inteligenţă, de raţiune; este resimţită de către mistic ca o stare de definitivă înstrăinare de sine şi de vieţuire în altcineva.

[84] Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 79.
[85] *Op. cit.*, cap. III, p. 249.

Universitatea SPIRU HARET

IV. **SCOLASTICA INCIPIENTĂ**

Termenul **scolastică** desemnează îndeobşte învăţământul teologic şi filosofic din Evul Mediu latin, dar există şi o scolastică răsăriteană despre care începem să ştim mai multe abia acum. Scolastica sau filosofia de şcoală se referă la şcolile medievale de gândire care se ocupau cu **definirea şi sistematizarea concepţiei creştine asupra lumii.** Este vorba despre **raportarea credinţei la gândirea raţională**. Probleme precum: existenţa lui Dumnezeu, nemurirea sufletului, liberul arbitru etc. sunt justificate, prin filosofie, raţional. Adevărul religios trebuia să fie armonizat cu cel raţional. Există o **scolastică incipientă**, între secolele IX-X, chiar mai devreme după unii, prin Boethius, continuată între secolele XI-XIII cu una pregătitoare, în care se realizează tentative prea puţin izbutite de armonizare a raţiunii cu credinţa. **Scolastica** în sens tare, **clasică** sau culminantă, este cea a secolului al XIII-lea, când operele lui Aristotel sunt traduse în latină şi geniul arab produce mutaţii ireversibile în gândirea occidentalilor. De aici încolo, după secolul al XVI-lea, asistăm la o **scolastică în disoluţie**, decadentă, dar trebuie să ştim că ea a supravieţuit până astăzi în şcolile catolice.

Să nu credem însă că lupta pentru raţionalizarea credinţei nu a produs şi forme de gândire mai puţin riguroase, uneori chiar desuete. Există chiar şi un sofism scolastic care ar putea face foarte bine parte dintr-o istorie distractivă a filosofiei. În genere, însă, sistemele scolastice erau compoziţuri de doctrine riguros argumentate, constituite prin aplicarea metodei scolastice (punerea problemei, indicarea poziţiilor autorităţilor în materie, indicarea soluţiei corecte şi explicitarea ei). Platon era adus prin neoplatonici, Aristotel era îmbogăţit prin patristică, dar mai ales tradus şi comentat de arabi, pentru ca scolasticii să poată afirma un adevăr unic în teologia şi filosofia lor.

Se pare că cea mai importantă chestiune era de a indica fundamentele ştiinţei, adică **natura şi sursa conceptelor generale** pe care le avem.

Universitatea SPIRU HARET

Problema universaliilor, pe care am prezentat-o la Boethius, devine centrală: care este natura universaliilor şi care este modul în care intelectul nostru ia seamă de ele? Toate aceste căutări au pus pe tapet şi **chestiunea naturii intelectului uman**: intelectul este unul sau multiplu? Există o distincție între suflet şi intelect? Se conțin sau sunt separate? Apoi, adevărul este unul sau există un **dublu adevăr (unul al credinței, altul al rațiunii**)? Încet-încet, ceea ce părea o problemă de metafizică începe să se constituie într-una de gramatică a logicii sau de logică a gramaticii. Dar toate acestea vă vor deveni mai clare pe măsură ce vom analiza concepțiile celor dintâi gânditori aşezați ferm pe drumul scolasticii, după Boethius.

IV.1. **Ioan Scottus Eriugena şi *De divisione naturae***

Trăitor între 810 şi 859 d.H., Eriugena a tradus ***Corpus Dionysiacum*** la rugămintea lui Carol Pleşuvul, în calitate de profesor la Şcoala Palatină din Paris. Dar dincolo de-a fi adus apusenilor mărturia cea mai tare a teologiei negative orientale, a scris o lucrare ce ridică şi acum dificultăți de interpretare. ***De divisione naturae*** este prima lucrare filosofică occidentală în care, spun unii, raționea este aşezată deasupra credinței. Alții, însă, consideră că textele sale nu aduc o mărturie clară în acest sens. Oricum, a zămislit o concepție despre natură în care influențele vin dinspre neoplatonism, dinspre apofatismul dionisian, dar şi dinspre patristicienii greci şi latini (ştia greaca şi latina): Grigorie de Nyssa, Augustin, Ambrozie (nu spune nimic despre Boethius, ceea ce ne face să credem că a fost mai atras de ramificațiile orientale ale teologiei), dar întâlnim şi elemente ale panteismului stoic.

Impresia noastră este că a căutat, plecând de la textele revelate, să construiască o concepție creştină despre lume cu un înalt conținut filosofic, atât cât era posibil. În acest sens afirma că **adevărata filosofie este adevărata religie şi invers**. Dar nu neapărat pentru a fi un bun creştin, ci pentru că vedea în creştinism **o concepție naturalistă despre lume**, la concurență poate cu cele păgâne exprimate anterior.

Închipuind un dialog între un maestru şi discipolul său, prin întrebări şi răspunsuri succesive, Eriugena îşi construieşte viziunea sistemică despre natură plecând de la următoarele afirmații: „Consider că natura se divide în patru forme diferite: prima este **cea care creează şi nu este creată**[86]; a

[86] *Natura quae creat et non creatur.*

Universitatea SPIRU HARET

doua, **cea care este creată şi creează**[87]; a treia, **cea care este creată şi nu creează**[88]; a patra, **cea care nu creează şi nu este creată**[89]. Aceste patru diviziuni se opun două câte două; a treia se opune celei dintâi, a patra celei de-a doua; dar cea de-a patra cade sub imposibilitate, deoarece elementul ei de diferenţiere constă în aceea că nu poate fi"[90]

Să le analizăm pe rând. Evident, ne întrebăm ce înseamnă exact termenul **natură**. Eriugena spune că prin **natură** înţelegem **toate lucrurile**, atât cele care ne pică sub simţuri sau care pot fi cunoscute de către spirit, cât şi cele care scapă cunoaşterii noastre. Adică atât lucrurile care au fiinţă, cât şi cele care nu sunt încă, cărora le este proprie nefiinţa. Altfel spus, **natura este un nume general pentru tot ceea ce este şi pentru tot ceea ce încă nu este**.

Cu siguranţă ideea diviziunii vă aminteşte de teoriile emanatiste neoplatonice; presupune o astfel de stratificare pe stadii de realitate. **Natura care creează şi nu este creată** nu poate fi decât **Dumnezeu**. El este principiul creator al tuturor lucrurilor care nu este creat prin altcineva din afara lui. Când afirmăm că este o natură care creează, indicăm faptul că Dumnezeu a creat cauzele primordiale, ideile lucrurilor, modelele lor abstracte, pe care le numeşte **predestinaţii**. Ele sunt de fapt Ideile divine ca prototipuri esenţiale ale oricărui lucru creat. **Ideile divine** reprezintă **natura care este creată şi creează.** Dacă, însă, le atribuim calitatea de creatură, înseamnă că ontologic ele sunt posterioare Creatorului lor. Eriugena evită cu abilitate să afirme că ar exista un interval în care Dumnezeu a fost lipsit de Ideile divine, pentru că ar fi picat din rosturile sale de Raţiune universală. Conchide că, procedând analitic, raţiunea noastră ştie că Ideile divine sunt coeterne cu Dumnezeu, dar le putem concepe ca şi create, în sensul că îşi au începutul logic în Dumnezeu. **Logic** le acceptăm ca şi **create**, **cronologic** ele sunt **coeterne** cu Dumnezeu (şi iată cum tocmai ieşim din cronologie). Cea mai înaltă Idee divină este **Logosul**, care coincide în sistemul eriugenist cu **Nous**-ul neoplatonician. **Logosul** este creat, adică este **din** Dumnezeu, dar şi **coetern** cu acesta.

---

[87] *Natura quae et creatur et creat.*

[88] *Natura quae creatur et non creat.*

[89] *Natura quae nec creat nec creatur.*

[90] Găsiţi traducerea unei părţi a textului în antologia realizată de Octavian Nistor, *Între Antichitate şi Renaştere. Gândirea Evului Mediu*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 132-141.

Universitatea SPIRU HARET

Arhetipurile, **Ideile divine**, difuzează **esență** tuturor lucrurilor create, penetrându-le atunci când ele sunt create sau individualizate ca natură. Pare o perspectivă panteistă. Dar Eriugena ne asigură că, deşi în toată această procesiune a infuzării de esență par să se multiplice, Ideile, fiind **din** Dumnezeu, au o **esență simplă, unitară, unică**. În realitate, lumea Ideilor este una, dar este multiplă în efectele sale. În lumea diversității create, nouă ne par multiple (câte lucruri atâtea arhetipuri), dar ar decurge de aici că sunt finite, mărginite unele de altele. Şi atunci cum poate fi coetern ceva finit (Ideea) cu ceva infinit (Dumnezeu)? Pentru că toate lucrurile participă la Idei pentru a avea esență nu înseamnă că, în realitate, Ideile sunt divizate, ci că ele constituie o **unitate indivizibilă**, având **atributul infinității**.

De aici lucrurile se mai complică puțin. Dacă vă amintiți, Dionisie afirmase că numai Dumnezeu singur se poate cunoaşte pe sine, dar Eriugena crede că trebuie mers mai departe: pentru a explica crearea Ideilor, formulează ipoteza netransparenței de sine întru sine a lui Dumnezeu în lipsa Ideilor divine. De fapt, această „mişcare" a lui de creare a Ideilor este una de **autorevelare**. Prin ele, Dumnezeu îşi devine sieşi transparent. Pe măsură ce el creează, îşi devine transparent în intențiile lui de autorevelare, dar transparent cumva şi pentru noi, în scopul cunoaşterii şi întoarcerii la el. Din acest punct de vedere, actul creației este unul **teofanic**. Din **Idei** se nasc **genurile**, din acestea **genurile inferioare**, din acestea **speciile**, apoi **substanțele individuale**. Ideile divine sunt, deci, prima **dezvăluire de sine a lui Dumnezeu**. După cum vedem, **universaliile** la Eriugena subzistă prin sine şi, de aceea, pentru că le acordă realitate în afara lucrurilor, vom spune că ne aflăm în fața unei **concepții realiste.**

De la Idei ajungem la **lumea materială** care ne pică sub simțuri, **care este creată şi nu creează**. Orice individual este, deci, parte a creației, adică o natură ca cea de mai sus, creată dar necreatoare. Dacă toată creația este o teofanie, adică revelare, lucrurile sunt parte a luminii divine. Ca şi la Dionisie (amintiți-vă de necesitatea cunoaşterii prin analogie), orice lucru material este simbol pentru o realitate inteligibilă. Adică, **orice lucru vizibil şi corporal semnifică ceva incorporal şi inteligibil**. Însă pare mai apropiat de neoplatonici decât de Dionisie în chestiunea **scării ființelor**, care pleacă de la **inteligențele necorporale** dar **cu un corp spiritual** (îngerii), ajunge la **ființa umană** (concepută ca animal rațional) şi sfârşeşte cu **materia**. Gnoseologic, concepe în acelaşi mod neoplatonic transmisia iluminării divine de la ființele cele mai spirituale spre cele mai puțin spirituale.

Universitatea SPIRU HARET

Orice **lucru** sau natură individuală este compusă dintr-o **substanță** (sinonimă cu **esența** lucrului) etern subzistentă în Dumnezeu şi o **formă** materială, corporală, pe care această esență o capătă. **Esența**, spuneam, ține de arhetipurile divine; aşadar, este un inteligibil. Dar şi **forma** în sine poate fi gândită tot prin intermediul gândirii pure, deci tot un inteligibil este. Rezultă de aici că **orice lucru este suma a două inteligibile** care, unindu-se, constituie materia lucrului, suport al accidentelor[91]. Esența în sine cuprinde şi alte inteligibile, precum cantitatea sau calitatea. Când inteligibilul *quantum* (cât, cantitatea) se uneşte cu inteligibilul *quale* (cum, calitatea) ia naştere **materia** lucrului care poate fi percepută prin simțuri.

Dumnezeu creează toate lucrurile şi se creează în toate lucrurile. Creând lucrurile se creează în toate şi **este toate lucrurile**. Aici panteismul emanatist ar fi evident, dar Eriugena scapă şi de astă dată. Invocând teoria **creației** *ex nihilo*, lămureşte că a crea un lucru din nimic nu implică crearea lui din ceva preexistent sau preexistența a ceva material, ci **nimicul reprezintă negarea sau privația de esență**[92]. De aceea, când este creat din nimic, înseamnă doar că recunoaştem primirea de către lucru a esenței sale, deci din altceva decât din el însuşi. Dar esențele fiind în Dumnezeu, lucrurile nu doar participă la bunătatea divină, ci îi sunt chiar constitutive.

Fiecare lucru trimite înapoi, prin esență la arhetip, prin arhetip la esența esențelor sau supra-esență. Astfel, **Dumnezeul incognoscibil devine cognoscibil în teofaniile lui**. Omul are capacitatea de-a înțelege ceva din supraființa lui Dumnezeu pentru că el însuşi este asemănător după chip cu el. În primul om (în Adam), Dumnezeu a aşezat „dintr-odată pe toți oamenii, dar nu i-a introdus deodată [pe toți] în lumea vizibilă, ci a lăsat ca natura creată originar (n.n. – arhetipurile divine) să ajungă la existență vizibilă în anumite momente şi locuri, într-o succesiune numai de el cunoscută”[93]. Reiese că şi lumea materială, într-un anume sens, ca rațiune a

[91] „Ceea ce în fiecare creație [lucru creat] poate fi perceput prin simțurile corporale sau sesizat prin intelect este numai un accident incomprehensibil în sine al oricărei substanțe”, *op. cit.*, p. 134.

[92] „Căci cele ce se cunosc din cauzele înseşi în materia formată cu prilejul generării în spațiu şi timp sunt considerate prin tradiție ca existente. Dimpotrivă, ceea ce este cuprins în sânul naturii fără să apară încă în materia formată sau în spațiu şi timp, ori în alte accidente, este socotit, de asemenea prin tradiție, ca neexistență”, *idem*, p. 136.

[93] *Idem*, p. 136.

Universitatea SPIRU HARET

ființării ei, este eternă, așa cum și Ideile sunt eterne, deși create. Astfel lumea este în Dumnezeu, nu *extra Deum.* În afara lui ea încetează să mai fie, devine nimicul. Astfel, creaturile și Dumnezeu sunt *unum et id ipsum*, unul și același lucru: creaturile subzistă în Dumnezeu și Dumnezeu se dezvăluie inefabil în ele.

Toate acestea conduc la o **antropologie** atipică. Astfel, căzând în păcatul adamic, omul și-a pierdut în mare parte capacitatea de a raționa corect. În mila lui, Dumnezeu i se revelează astfel în creaturi, pentru a-l ajuta să se ridice cu mintea până la el. Este catafatismul sau *via affirmativa*. În același timp, esența lui Dumnezeu este de a fi incognoscibil și atunci mintea noastră trebuie să nege (apofatism) ceea ce tocmai a gândit. Dacă spun că Dumnezeu este bun, știu că asertez aceasta potrivit semnificației omenești a bunătății, or „bun" în cazul lui Dumnezeu trebuie să însemne altceva. Atunci spun că Dumnezeu nu e bun, ci este supra-bunătatea. Așadar, ca și la Dionisie, întâlnim o **sinteză a apofatismului cu catafatismul.**

Pentru că este rațional, dar și corporal, omul posedă ceva din toate cele create, de la cele spirituale până la cele materiale. Astfel, **omul este un microcosmos**, chintesența lumii vizibile și invizibile. Procesului de revelare îi urmează, sinonim mișcării de conversie din teoriile neoplatonice, procesul de reîntoarcere a creaturii la ceea ce a cauzat-o. Aceasta nu se mai petrece prin faptul că ceea ce este creat este atras ireversibil spre Unu, ci este un proces natural prin care **Dumnezeu** se adună în sine, devenind **natura care nu mai creează și nu este creată.** Este stadiul în care Dumnezeu este totul în tot, în care încetează să mai creeze și **intră în repaus**.

Reîntoarcerea ființei umane la Dumnezeu este explicată într-o manieră originală, amintind de ideea aristotelică a finalității lumii întru deplina ei spiritualizare. Astfel, va avea loc întâi disoluția trupului în elementele materiale indicate de greci: apă, aer, foc, pământ, apoi învierea trupului în sensul convertirii lui în spirit. Astfel spiritualizat, el se va întoarce la arhetipurile sau cauzele primordiale eterne și de aici la Dumnezeu, prima cauză. În acest moment, nu mai există decât singur Dumnezeu, cum spuneam, totul în tot. Această **deificare a lumii** seamănă destul de mult cu apocatastaza origenistă, dar mai trebuie cercetat.

Eriugena a influențat considerabil gânditori precum Remigius din Auxerre, Amalric din Bene, Anselm din Canterbury și alții, dar considerat panteist, deci eretic, cărțile i-au fost arse din porunca Papei Honorius al III-lea. A fost însă cel care a introdus cu mare forță **teologia negativă în gândirea**

Universitatea SPIRU HARET

latină şi a cimentat **simbolismul medieval**, esenţial pentru reprezentanţii Şcolii din Chartres. Dar cel mai important lucru este că a instituit decisiv regula de a acorda credinţa la raţiune: **credinţa fără înţelegere este inutilă**. Trebuie să credem pentru a înţelege, dar şi să înţelegem ceea ce credem. Este deviza întregii scolastici de acum încolo. Dar Eriugena nu ştia că filosofii arabi avansaseră cu mult în înţelegerea raportului dintre credinţă şi raţiune, izbândă necunoscută latinilor până acum.

IV.2. **Filosofia arabă. Concepţii asupra intelectului uman**

Alain de Libera afirmă: „Dacă o cultură se măsoară în cantitatea de opere pe care le-a creat sau asimilat, putem spune cel puţin că, până în secolul al XII-lea, Occidentul medieval este subdezvoltat din punct de vedere filosofic”[94]. Adevărata dezvoltare a filosofiei are loc în mediul arab. Este imensă importanţa filosofiei arabe la dezvoltarea filosofiei sau a culturii europene în general. În conştiinţa occidentală ea a fost identificată cel mai adesea cu condamnarea averroismului, eludându-se uneori chiar aportul gânditorilor arabi la dezvoltarea ştiinţelor. Libera, Corbin, Gilson deplâng situaţia şi încercă să aducă lucrurile pe un făgaş normal în filosofia franceză a secolului XX, dar prejudecăţile n-au dispărut. Chiar şi în cultura română, puţine sunt eforturile de a traduce şi analiza operele unor filosofi arabi de marcă. Octavian Nistor (parţial şi nesigur), Remus Rus, Nadia Angelescu, George Grigore şi, mai nou, Alexander Baumgarten, au făcut eforturi admirabile, fie pentru a ne familiariza cu cultura şi civilizaţia arabă, fie pentru recuperarea unui fond de cugetare care trebuia cunoscut de mult. Dacă există în medievalitate o primă filosofie în sens tare, pe urma grecilor antici, atunci ea este filosofia arabilor.

Creştinii syrieni sunt primii care realizează traducerea unor opere greceşti fundamentale din nevoia de a tâlcui ***Biblia***. Învăţând limba greacă, vorbitorii limbii siriace (limbii arameene), sub conducerea atentă lui Efrem din Nisibe, vor constitui o şcoală de traduceri la hotarul dintre Syria şi Mesopotamia, strămutată apoi la Edessa din pricina invaziei persane. Pe la sfârşitul secolului al V-lea nu mai puţin de patru şcoli, la Nisibe,

[94] Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000, p. 40.

Universitatea SPIRU HARET

Gundeshapur[95] în Iran, Risaina şi Kinnesrin în Syria, îşi vor uni eforturile pentru a-i traduce pe Platon şi Aristotel, dar şi orice altă lucrare grecească cu conţinut ştiinţific. Sunt traduse în siriacă, din limba greacă, operele lui Galenus, Hyppocrates, ***Logica*** lui Aristotel, texte neoplatonice, mai ales porphiriene.

În acest timp, pe tărâm religios, lumea arabă suferă prefacerile impuse de apariţia celei de-a treia religii monoteiste: **islamul**. Este o religie revelată, monoteistă, bazată pe scrierea sfântă transmisă de Allah lui Muhammad prin intermediul Arhanghelului Gabriel: ***Coranul,*** care este creat de la începutul lumii, prima minune şi ultima a lui Allah, scris în limbă neomenească, în *luga suryaniyya* (limbă sacră-proptotip sau limba îngerilor), imposibil de imitat sub aspectul sensurilor sale sau ca stil, îndreptar cu funcţie de cunoaştere pentru orice musulman. Credinţa musulmană, centrată pe profesiunea de credinţă: „Nu există Allah în afară de Allah, şi Muhammad este trimisul său", se axează pe **critica asociaţionismului** (nu-i facem lui Dumnezeu asociaţi: nu există decât un unic Dumnezeu, Allah, care nu are fii, ci doar trimişi cu rol de transmitere a mesajelor lui pentru oameni) şi pe stabilirea caracterului strict omenesc al acestui ultim profet arab. Deşi cuprinde un cod extins de obligaţii individuale şi sociale, ***Coranul*** conţine o metafizică a luminii şi o gnoseologie aparte centrată pe distincţia între cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea raţională. Există vreo **şapte sisteme de lectură a textului** coranic, mergând pe distincţia între sensul literal şi cel figurat al versetelor. Tradiţionaliştii islamului rămân partizanii sensului literal, încrezători în sugestia că au primit cea mai uşoară dintre religii, comprehensibilă pentru fiecare. Alţii găsesc că există un sens ascuns, singurul adevărat, la care se ajunge prin iniţiere, în aceasta constând de fapt caracterul inimitabil al ***Coranului***.

O întreagă dinamică spirituală este antrenată datorită islamului în jurul unor probleme, precum: **natura credinţei**, **a creaţiei, a păcatului, a libertăţii sau constrângerii la nivelul actelor umane.** Aceasta din urmă este poate şi cea mai veche şi decisivă problemă pentru constituirea unei veritabile teologii musulmane şi apoi filosofii arabe. La un secol de la

[95] Aici au fost adăpostiţi ultimii neoplatonici izgoniţi din Atena de Justinian, iar preocupările erau îndreptate spre logică, matematică, astronomie şi medicină, chiar şi agricultură.

Universitatea SPIRU HARET

moartea lui Muhammad, speculaţia teologică în islam îşi conturează primele poziţii doctrinare şi sunt elaborate primele teorii cu caracter juridic. Filosofia se naşte acum, după primele elaborări de ordin religios. Un al doilea val de traduceri, de data aceasta în limba arabă, are loc din limbile greacă, persană şi chiar sanscrită. Începută sub omayyazi şi continuată sub abbassizi, munca de traducere a permis accesul la multe dintre tratatele de logică aristotelice, dar şi la multe apocrife aristotelice care erau de fapt mărturia neoplatonismului: ***Theologia Aristotelis***, care conţinea fragmente din ***Enneade***-le plotiniene şi ***Liber de Causis***, despre care am mai scris, care este al lui Proclus. În acest climat cultural, se conturează concepţia despre **kalam** (**ilm al-kalam** – ştiinţa cuvântului*)* esenţială în teologia scolastică musulmană, alături de **'ilm uşul ad-din** – ştiinţa fundamentelor religiei şi **al-fikh al-aşghar –** ştiinţa dreptului musulman. Acestea trei desemnează **scolastica musulmană**. At-Tahamwi[96], islamolog contemporan cu autoritate, consideră că termenul *kalam* desemnează **ştiinţa argumentării „prin altceva" decât prin legile raţiunii.** Este ştiinţa argumentării prin raţiunea legii musulmane a naturii existenţei lui Allah, a atributelor sale, a creării lumii şi a persoanelor trimise de el cu mesaje universaliste. *Kalam*-ul conferă cuvântului în teologie locul pe care-l ocupă logica în filosofie. La toate acestea se adaugă gândirea sunnit-ortodoxă (accent pe Tradiţie, pe Sunna), raţionalismul mu'taziliţilor[97] dar şi antagonismul mutakallimilor, teologi sau dialecticieni care negau posibilitatea de a-l cunoaşte prin raţiune pe Allah, dar utilizau fără rezerve conceptele şi dialectica filosofiei greceşti la care aveau acces. Va rezulta de aici o filosofie arabă teologizantă sau o teologie filosofică în cadrul unor mişcări religioase raţionaliste şi al unora religioase mistice sau mistic-intelectualiste.

Primul filosof arab, **Al-Kindi** (m. 873 d.H), care realizează joncţiunea între filosofia greacă şi teologia musulmană, a tradus el însuşi

[96] Apud *Dictionnaire de l'Islam. Religion et civilisation*, Editura Albin Michel, 1997, p. 456.

[97] Prima şcoală a kalamului, a teologiei speculative, se pare că şi-a conturat poziţia prin disputa cu creştinii asupra Treimii. Mu'taziliţii afirmau un Dumnezeu unic şi blamau caracterul misterios al dogmei amintite, prin care creştinii se smintesc şi uită că Allah a trimis un mesaj la care oamenii trebuie să reflecteze pe măsura raţiunii lor.

Universitatea SPIRU HARET

din Platon, Aristotel şi neoplatonici, considerând ca propedeutici esenţiale pentru filosofie logica şi matematica. S-ar putea spune multe despre opera lui, dar ne vom opri asupra unei probleme cruciale pentru evoluţia concepţiilor filosofice asupra **intelectului uman**. Cum aproape fiecare gânditor arab a fost un spirit enciclopedist, ar fi imposibil să tratăm toate problemele care au făcut obiectul preocupărilor lor. De aceea, am ales să înfăţişăm concepţiile celor mai importanţi gânditori arabi asupra **intelectului uman.**

Pe urmele lui **Aristotel** şi ale dificultăţii de a concilia concepţia despre **suflet** („act prim al corpului natural dotat cu organe") cu cea despre **intelect ca funcţie a sufletului** (dar care nu putea fi înţeles ca având vreo legătură cu corporalitatea), arabii s-au învârtit în jurul sintagmei: **„în act"**. A spune despre ceva că este **în act** însemna ceea ce se spune în sine despre lucrul respectiv sau „ceea ce el era pentru a fi", ca să folosim sintagma consacrată de Aristotel însuşi. Aceasta reprezintă **cviditatea** lucrului, în termeni metafizici. Sufletul ar fi tocmai acest „ceea ce era pentru a fi" al unui anumit trup sau corp, ceea ce se poate spune în sine despre orice corp individual. Cu alte cuvinte, forma unică şi de neimitat a fiecărui trup. Dar acest „era" şi acest „a fi" introduc o distincţie: se poate considera că ceea ce era doar potenţial ne apare acum, în actul a ceea ce deja există. S-ar părea, deci, că ne aflăm în faţa unei realităţi care este şi actualizarea unui universal, dar şi **într-un** individual. Dacă judecăm astfel, **sufletul ar trebui să fie actualizarea sufletului universal într-un corp individual**. Referitor la intelect, Aristotel distingea între un intelect care devine toate lucrurile şi un intelect care le produce pe toate, aşa ca o dispoziţie, ca o lumină. Adică un **intelect agent**, activ, veşnic, divin, neafectat de nimic din afara sa şi un intelect **potenţial** care devine **intelect în act** sub acţiunea intelectului activ sau agent. Ca cel care cunoaşte totdeauna ceea ce cunoaşte mereu, **intelectul agent este cauză eficientă care acţionează asupra intelectului pasiv**, potenţial, pentru a fi **în act**. Fără intelectul pasiv, intelectul activ ar fi numai act pur, activitate goală (dacă nu e contradicţie în termeni) sau lipsa activităţii.

Peripateticianul **Alexandru din Afrodisia** distingea şi el o **inteligenţă agentă** (Dumnezeu), inteligibilul originar, sursa inteligibilităţii în toate cele inteligibile. Prin acest **intelect activ** orice obiect potenţial al cunoaşterii devenea cunoaştere actuală (obiect prezent al cunoaşterii prezente). Intelectul posibil de la Aristotel devine pentru Alexandru **intelect material (**denumire pentru care Toma avea să-l critice pe Averroes, care o

preluase) şi care „încă nu înţelege, dar e posibil să înţeleagă”[98]. Intelectul ajuns la predispoziţia sau aptitudinea de a-şi asuma formele realităţilor înţelese prin propria potenţă este **intelectul habitual** (*intellectus in habitu,* mai târziu, la latini*)*. **Intelectul în act** este forma înţeleasă, adică intelectul care gândeşte şi se identifică cu obiectul său inteligibil. Este ultimul stadiu al unuia şi aceluiaşi intelect, după stadiul material şi cel habitual.

Toate aceste lămuriri sunt importante pentru a pricepe **cum Al-Kindi** ajunge să distingă între o **inteligenţă** sau substanţă spirituală distinctă de suflet şi **intelectul aflat în potenţialitate**, care trece apoi **de la potenţialitate la act** şi devine **intelect demonstrativ**.

Un alt arab, numit al Doilea Maestru după Aristotel, cunoscut de occidentali sub numele de **Avennasar** sau **Alfarabius**, **Al-Farabi** (872-950 d.H.) realizează o **analiză neoplatoniciană asupra concepţiei aristotelice despre intelect**. Dumnezeu a emanat **zece intelecte**: nouă **cauze secunde** şi o a zecea cauză secundă care naşte **intelectul activ**. Astfel, fiecare cauză secundă a produs un intelect care-i este subordonat. Omul, dintre toate celelalte fiinţe, este singurul care posedă facultatea rostirii sau **facultatea logică.** În jurul logicii se strâng toate celelalte facultăţi într-o unitate, toate dezvoltându-se progresiv, dar şi în acelaşi timp. **Intelectul** este, mai întâi, **pasiv în potenţă** (adică poate primi formele pe care nu le are încă), apoi devine **intelect pasiv în act** (sub influenţa intelectului activ senzaţiile acumulate în imaginaţie devin **inteligibilele prime)**. Astfel, formele lumii exterioare devin încet-încet inteligibile în act şi putem vorbi deja de **intelectul dobândit** sau **adoptat** sau **în act.** Adică lucrurile înţelese devin însuşi intelectul. Prin intelectul adoptat ajungem la introspecţie, la cunoaşterea de sine, considerând că imaginaţia şi capacitatea reflexivă au ajuns la maturitate. În acest mod, intelectul uman devine asemănător celui activ, graţie influxului primit de el de la intelectului activ, care-i permite să se unească cu el. Un asemenea intelect nu posedă decât filosofii şi profeţii, concepţie care-l va influenţa decisiv pe Avicenna.

În **problema universaliilor**, deci, Al-Farabi distinge între **inteligibilele ca forme abstrase** şi inteligibilele ca **forme pure**. Vom redescoperi variantele la R. Bacon, care făcea deosebire între *abstracta* (fiinţele abstracte, ceea ce este în prezent unit cu o materie sau a fost astfel,

[98] A se vedea antologia de texte realizată de Alexander Baumgarten, *Despre unitatea intelectului*, Editura IRI, Bucureşti, 2000, p.33.

Universitatea SPIRU HARET

dar poate fi discernut prin esență sau intelect) şi *separata* (ființele separate, adică ceea ce nu a fost niciodată unit cu vreo materie). Pentru Al-Farabi, *qad* (universalul) ține de intelect, dar este şi imanent lucrului. Cu alte cuvinte universalul este *in multis* (în acelaşi timp în mai mulți) şi *de multis* (afirmat despre mai mulți) şi se prezintă sub trei modalități: *ante rem* (înaintea lucrului, în sine), *in re* (în lucru) şi *post rem* (după lucru), adică în modalitate transcendentă, imanentă şi conceptuală.

Adevărat **metafizician al esențelor**, filosoful arab **Ibn-Sina** (980-1037 d.H.), latinizat **Avicenna**, este unul dintre cele mai mari spirite ale filosofiei islamice, cercetările sale extinse asupra logicii, fizicii şi metafizicii conducând la recunoaşterea sa de către gânditorii occidentali şi naşterea unui aşa-numit **avicennism latin**. Pot fi făcute paralele între opera lui şi cea a lui Augustin şi Eriugena, fără îndoială (iată o temă la care puteți reflecta). Tipul de metafizică instituit de Avicenna s-a construit până pe la 1640, în cadrul a ceea ce islamologii numesc **avicennism iranian,** moment în care Molla Sadra Shirazi[99] o înlocuieşte în filosofia iraniană cu o metafizică centrată pe conceptul de existență.

Pentru Avicenna, **esența** sau **natura** sau **cviditatea** este ceea ce este în mod absolut şi necondiționat, adică **necesar.** Esența este indiferentă la tot ceea ce ar putea s-o împiedice să fie un **universal** (idee generală), aşa cum neutră şi aceeaşi rămâne chiar dacă ne apare **actualizată într-un individual.** Prin ele însele, esențele nu exclud nici universalitatea, nici singularitatea, prin aceasta devenind obiectul metafizicii. Când afirmăm că o esență este **ceea ce este**, spunem că ea **este ceva**. Ce trebuie să înțelegem din faptul acesta? Avicenna lămureşte distingând între **ființa necesară** şi **ființa posibilă.** Posibilă este orice esență, ca ceea ce este (ca ceea ce ar fi să fie), dar nu ar exista niciodată dacă anumite cauze nu ar acționa asupra ei cu necesitate. În acest caz vorbim despre **existență** ca despre o esență **adusă la actualitate** de o anumită cauză**. Existența** este, deci, un accident suprapus esenței, dar un **accident necesar**. Dacă ceva posibil este actualizat, ca fiind, aceasta se petrece datorită faptului că existența sa este dată necesar de rațiunea cauzei sale. Creația capătă astfel un sens diferit: are loc din pricina unei necesități constitutive divinității, care determină Ființa pură să aducă la existență toate celelalte ființe. Deci, este actul în care gândirea divină se gândeşte pe sine.

[99] Personalitate dominantă a Şcolii din Ispahan (Iran), în secolul al XVII-lea.

Universitatea SPIRU HARET

Această cunoaştere pe care Fiinţa divină o are etern în sine însăşi este **Prima emanaţie** sau **Inteligenţă** (*'Aql awwal)* sau **Primul Nous.** Acest „efect" iniţial, unic şi necesar al energiei creatoare, identic cu gândirea divină, asigură trecerea de la Unu la multiple. Plecând de la această **Primă Inteligenţă mediatoare**, ierarhia plurală a fiinţei apare ca rezultat al unor serii de acte de gândire sau contemplare. Ceea ce ar trebui să fie o cosmologie devine o analiză a intelectelor îngerilor. Atunci când Prima Inteligenţă contemplă Principiul său, din acest act de gândire purcede a **Doua Inteligenţă.** La rândul ei, aceasta se autocontemplă şi, în relaţie cu Principiul care îi conferă existenţa necesară, dă naştere **Sufletului Prim**, factorul motrice al **Primului Cer** sau al **Sferei Sferelor** (care le înglobează pe toate celelalte). Neoplatonismul este evident, dar şi aristotelismul.

Acest act de triplă contemplaţie instaurează primele trepte ale fiinţei şi continuă în acelaşi mod până la purcederea a **Zece Inteligenţe**, Heruvimii *(Karubiyun)* sau Îngerii Sacrosanţi, dar şi a unei ierarhii de **Suflete Celeste,** Îngerii magnificenţi (*mala'ikat al'-izza*), mişcători ai cerurilor inferioare şi care nu posedă facultăţi de percepţie, ci doar o facultate imaginativă în stare pură.

Ultima Inteligenţă este numită **Inteligenţă agentă** sau **activă** *('Aql fa''al*) pe care avicennienii o vor identifica cu Arhanghelul Gabriel, un fel de Duh Sfânt al ***Coranului***, Îngerul revelaţiei. Aflată prea departe de Principiul său, virtutea sa emanatistă se va revărsa într-**o pluralitate de suflete umane**. Ea este, deci, **iluminarea** (*ishraq*) care proiectează ideile sau **formele cunoaşterii în suflete**. La rândul lor, sufletele sunt habituale, adică au dispoziţia şi apetenţa întoarcerii spre ea. Astfel, în concepţia lui Avicenna, **intelectul uman nici nu are misiunea şi nici puterea de a abstrage formele sau Ideile**. El nu poate decât să fie pregătit, adică să manifeste apetiţie pentru percepţia prin simţuri, pentru ca, apoi, **prin iluminarea Inteligenţei agente,** să îi devină transparente formele inteligibile. Această iluminare este, deci, o emanaţie a îngerului revelaţiei, nu o abstractizare ca operaţie a intelectului uman. Iluminarea este prezenţa în sine a Îngerului şi de-aici legătura care se poate stabili între gnoseologia avicenniană şi experienţa mistică.[100]

[100] Astfel putea fi explicat mecanismul transmiterii mesajului coranic lui Muhammad de către Arhanghelul Gabriel, întâlnirea „vie" cu acesta, prin care era asigurată şi obiectivitatea acestui mesaj .

Universitatea SPIRU HARET

Intelectul uman este analog celui al Îngerului. Avicenna distinge între **intelectul contemplativ sau teoretic** şi **intelectul practic. Intelectul practic (activ)** este sufletul gânditor în funcţia sa practică şi activă (conduce trupul şi este principiul vital). **Intelectul contemplativ** presupune **patru trepte** sau stadii: în primul, intelectul nu este vid, ci aşa cum este materia potenţială faţă de formă; apoi, prin imagini şi senzaţii, intelectul devine aproape în act; în al treilea rând, intelectul dobândit este cel deja în act, care se întoarce spre Inteligenţa agentă separată (pentru a putea primi formele inteligibile care corespund imaginilor sensibile). Ultimul stadiu este cel al obişnuinţei intelectului de a se întoarce mereu la Inteligenţa agentă, adică al stării habituale (‘*aql bi-l-malaka, „în noi*”).

Întrucât capacitatea intelectului uman de a primi iluminarea unor forme inteligibile presupune cunoaşterea de sine concomitent cu cea a celui care le-a produs (a lui *dator formarum*), H. Corbin crede că este vorba despre o prefigurare a *cogito-ului* **cartezian** (într-un sens chiar mai apropiat decât o făcuse Augustin, adăugăm noi)[101]. Există şi un fel de supra-stadiu al intelectului contemplativ, constând în contopirea acestuia cu Inteligenţa agentă. Avicenna numeşte un astfel de intelect: **intelect sfânt,** şi-l atribuie profeţilor şi vizionarilor (Muhammad ar fi atins acest stadiu). Asemenea lui Al-Farabi aşadar, Avicenna stabileşte existenţa separată a unei inteligenţe, situată în afara intelectului nostru, concepţie care avea să fie preluată, cu anumite corecturi, de către o parte dintre occidentalii creştini. Ca şi afirmarea nemuririi sufletului.

În **problema universaliilor**[102], Avicenna vine dinspre Al-Farabi. Consideră că există trei modalităţi de a predica un universal: ca ceea ce **este** predicat *de multis*, ca ceea ce **poate fi** predicat *de multis* şi ca ceea ce este **îngăduit raţional şi posibil să poată fi** predicat *de multis* (chiar dacă există un singur individual în realitate referitor la care să poată fi predicat). În urmare logică, putem sesiza **trei stări ale universaliilor**: *ante*

[101] Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, vol.I, Gallimard, Paris, 1986, p. 112.

[102] Alain de Libera observă că termenii arabi *ma'qul* şi *ma'na*, care sunt localizaţi ca *gândire, idee, semnificaţie* sunt analogi termenului *intenţie* pe care Avicenna îl alege pentru a defini universalul. Termenul *intenţie* este bine ales şi trimite către *orientarea spre obiect* a lui Brentano şi chiar spre *intenţionalitatea* husserliană. Vezi: *Cearta Universaliilor*, Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p.118.

Universitatea SPIRU HARET

multiplicitatem (universalii anterioare multiplicității, *intelectuallia,* formele inteligibile din gândirea divină şi îngerească, obiecte ale metafizicii); *in multiplicitatem* (universaliile în multiplicitate, *naturalia sau genus naturale,* formele în lucrurile materiale, ceea ce este asemănător în indivi-duale) şi *post multiplicitatem* (universaliile posterioare multiplicității, *logicalia*, formele inteligibile obținute în urma procesului intelectual de abstractizare).

Să ne oprim şi asupra lui **Ibn Badjdja** (m. 1138 d.H.), creatorul unei lucrări ce ar putea fi tradusă aproximativ: ***Tratat despre unirea intelectului agent cu intelectul omului***, unde se arată preocupat de posibilitatea intelectului uman de a accede la cunoaşterea pură prin subterfugiile ştiințelor speculative şi potrivit căii naturale a minții. Credem că este **prima încercare de explicare a mecanismului de unire a intelectului agent cu intelectul material.** Badjdja pune semn de egalitate între **intelectul uman** şi **formele spirituale izvorâte din imaginație**. Între cunoaşterea prin simțuri şi cea rațională pură se interpune, ca mediatoare, imaginea singulară a obiectului de cunoscut. De exemplu, sesizarea cviditătii sau formei spirituale „pom" depinde de multiplicitatea percepțiilor noastre ce au ca obiect pomii concreți. Intelectul agent intervine şi dezbracă această cviditate relativă de caracterele sale individuale. Astfel este obținută cviditatea unică a pomului, o cviditate a cviditătii, care determină obiectivitatea cunoaşterii. Este afirmat deci un intelect agent transcendent şi un intelect material imanent, sugestie pe care Toma o va folosi pentru a-şi construi concepția despre *species intelligibiles*. Tocmai această perspectivă îl va ajuta pe dominican să lupte împotriva averroismului, cum vom vedea.

Iranianul **Al-Ghazali-Abu (Hamid Muhammad al-Tusi Muhamad-**1058-1111d.H.) este considerat de către exegeți constructorul unei teologii cu valențe apropiate teologiei creştine, dar şi precursor al modernilor Pascal sau Descartes. Atitudinea lui față de **rațiune** reiese din lucrarea ***Kitab al-Isrhad, Cartea bunei orientări sau direcții,*** în care atrage atenția asupra unui fapt interesant: chiar dacă facultatea logică conferă rațiunii suficiente şanse să ajungă la adevăr, totuşi ea, **rațiunea**, îi conduce pe oameni la **afirmarea unor adevăruri divergente, nu a unui adevăr unic**. Îi ceartă pe cei care nu pricep că ea este doar un **instrument**, o măsură care permite evaluarea nivelului operațiilor cognitive umane, şi **nu un criteriu în sine** al adevărului în sine. Prin aceasta îi atingea pe teologii speculativi şi pe filosofi, instituind totuşi ca normă a corectei întrebuințări a rațiunii **îndoiala.** În ***Munqidh***, o carte ce aminteşte mult de ***Discurs asupra***

Universitatea SPIRU HARET

metodei a lui Descartes, Al-Ghazali arată că **îndoiala este vitală pentru obținerea cunoştințelor certe**; plecând de la o bază solidă şi acceptată prin consens se poate ajunge la derivarea altor adevăruri, mai ales prin utilizarea **raționamentului prin analogie**[103]. Pe alocurea poate fi văzut cum aplică silogistica aristotelică la versetele coranice, ceea ce trimite către un raționalism extrem.

De fapt, ceea ce critică el este **demersul metafizic** care conduce la adevăruri multiple. Dar recunoaşte importanța matematicii, fizicii sau logicii, ştiințe care ajung la adevăruri exacte. Respinge teza partizanilor neoplatonicilor referitoare la eternitatea lumii, dar şi teze aristotelice. De aceea, Averroes va scrie o ***Respingere*** a ***Respingerii filosofiei*** scrisă de Al-Ghazali pentru a-i dovedi că între filosofie (ca metafizică) şi teologie nu există o prăpastie de netrecut.

Filosoful iluminării, **Sohrawardi** (**Shihaboddin Yahya** – 1155-1191) a reuşit să confere misticii islamice un caracter nou prin intermediul unei **gnoseologii aparte care îmbină aristotelismul cu avicennismul**, dar şi cu **elemente gnostice greceşti şi iraniene**. Lumea apare ierarhic prin intermediul unor serii de lumini imateriale care pică asupra întunericului materiei. Tot ce poate fi inteligibil la nivelul sensibilului este descoperit de aceste lumini-esențe. Acestea irump asemenea inteligențelor avicenniene, dar nu este de acord cu Avicenna în privința **facultăților sufletului**. **Imaginația**, miezul sufletului, este cea care unifică facultățile sensibilității şi ridică lumina sufletului la nivelul intelectului. Între lumea materială şi luminile inteligibile, Sohrawardi interpune o lume aparte: *'alam al-mithal,* adică o **lume imaginală,** după sintagma aleasă de H. Corbin şi acceptată de islamologi, singura care se apropie ca sens de originalul arab[104].

Dar cel mai important filosof arab, aristotelician declarat, supranumit **Comentatorul**, este **Averroes** sau **Ibn Ruşd** (1126-1198). Teolog musulman, acesta a întreprins o **operă de armonizare a credinței islamice**

[103] În fapt, în materie de drept coranic, Al-Ghazali era *shafi'it,* adică adept al raționamentului prin analogie. Se pleacă de la un principiu general (*'illa*) şi se ajunge prin inducție la legile coranice sau ale Tradiției, pentru ca, apoi, deductiv, acestea să fie aplicate unor cazuri particulare care nu sunt formulate explicit în textul sacru. În general, exegeza coranică a utilizat masiv acest tip de raționament.

[104] După Christian Jambet, *Dictionnaire de l'Islam…,* p.790.

Universitatea SPIRU HARET

cu o filosofie care admitea eternitatea lumii, lucru aparent imposibil. Este interesat mai întâi să lămurească **raportul dintre raţiune şi credinţă** (în ce măsură putem accede raţional la datele revelaţiei) stabilind limitele, dar şi aptitudinile raţiunii, să readucă filosofia în centrul preocupărilor celor eruditi, dar mai ales să lămurească pasajele confuze sau lacunare ale lui Aristotel despre intelect.

Prima îndoială a lui Averroes era legată de performanţele raţiunii în materie de revelaţie. În opoziţie cu *mutakallimun*, nu credea că raţiunea este în stare să sesizeze integral conţinutul revelaţiei, fie din cauza unei proaste întocmiri a ei, în natura sa, fie din cauza ignoranţei. Dar aceasta nu înseamnă că este posibil să facem rabat de ea. Raţionalitatea este constitutivă omului. **Cunoaşterea intelectuală este posibilă pentru că formele potenţial inteligibile dobândite în imaginaţie devin actuale sub acţiunea intelectului agent**. Apoi, aceste forme, devenite actuale, mişcă la rândul lor intelectul material. Aceste două **intelecte** sunt deopotrivă **eterne şi unice** pentru toţi oamenii. Aici au loc operaţiile gândirii. În ciuda unicităţii acestor intelecte, gândirea fiecărui individ este discernabilă de a altuia prin aceea că depinde de fiecare ca inteligibilele să fie abstrase, din imagini, prin unirea cu intelectul agent. Imaginaţia este concepută în strânsă legătură cu trupul fizic. Întrucât trupul moare, atunci şi imaginaţia moare în acelaşi timp, fiind şi singura explicaţie pentru lipsa de memorie a individului când moare. La moartea trupului, **gândirea individuală se aneantizează**, deci **nu există nemurire personală,** lucru care i-a intrigat pe teologii creştini. Dar nu este clar în ce măsură intelectul supravieţuieşte sau nu morţii fizice.

Încearcă şi el să explice mecanismul unirii intelectului material cu intelectul agent. **Intelectul material, posibil** este o substanţă eternă, separată de corp, unică, ce nu trebuie considerată ca formă substanţială a corpului. Şi **intelectul agent** este tot o substanţă separată care, plecând de la imaginile individuale, abstrage universaliile. Ajungând **în act**, **intelectul material** devine **intelect habitual** (*habitus primorum principiorum),* **speculativ sau teoretic**, caracterizându-se prin caracterul statornic al conceptelor, al cunoştinţelor, adică posedă ştiinţa pricipiilor prime. Atunci când toate inteligibilele potenţiale devin actualizate, intelectul agent este unit cu intelectul material, formând un **intelect unic**, **intelectul dobândit.** Aceeaşi manieră o vom recunoaşte la Albert cel Mare, care explică procesul atingerii ştiinţei de către intelectul posibil tot în trei paşi. În

Universitatea SPIRU HARET

Comentariul la ***Metafizica*** lui Aristotel, Averroes explică pe larg cum substanţele separate (una dintre ele este intelectul agent) pot fi cunoscute intelectual de noi, chiar dacă nu este un proces facil. Această joncţiune ne uneşte cu inteligibilul pur şi este resimţit ca beatitudine, ca fericire supremă. L-am putea considera mistic, dacă nu am şti prea bine că a luat poziţie împotriva *sufi*-lor.

În modul de concepere a **universaliilor** Averroes se distanţează de Avicenna, în primul rând pentru că preia fidel linia aristoteliciană în problema raportului suflet-intelect. **Nici un universal nu este substanţă, pentru că nu există substanţă decât ca un compus al formei şi materiei**. Deci, universaliile nu sunt substanţe sau părţi ale lucrului, dar fac cunoscută substanţa lucrurilor.

Ne oprim aici, deşi o multitudine de aspecte ale gândirii arabe au fost lăsate deoparte. Oricum, în interiorul ei şi în strânsă legătură cu ea, s-a constituit şi gândirea evreiască medievală, care înregistrează, la rândul ei, fenomenul scolastic.

IV.3. **Filosofia iudaică: noul raţionalism**

Forma actuală a Talmudului a fost stabilită în 500 d.H., în Şcoala de la Rovina, supusă Academiei din Babilon. Gaonii[105] erau reprezentanţii autorităţii religioase şi dovedeau o atitudine de respingere faţă de Talmudul palestinian, considerat inferior celui babilonian în multe privinţe. Suficient de rigorişti, gaonii s-au confruntat cu *karaiţii*, un fel de liber–cugetători care puneau accent pe spiritul raţionalist al fiecărui individ. Sunt cei care au devenit posesorii zestrei filosofice a arabilor înaintea rabinilor, fiind asimilaţi mu'taziliţilor arabi. Deseori operele lor se confundau. De data aceasta, toate elementele filosofiei greceşti, aşa cum sunt ele preluate şi interpretate de către arabi, vin să justifice **doctrinele monoteismului iudaic.**

Primul scolastic evreu este considerat **Saadia Gaon** (882-942 d.H.), întâiul care a stabilit şi Crezul iudaic (abia la 2500 de ani după apariţia iudaismului). Egiptean, raţionalist declarat, a susţinut că **raţiunea este**

[105] *Gaon* reprezintă un titlu de reverenţă pentru conducătorii academiilor talmudice babiloniene din Sura şi Pumbedita, între secolele al VI-lea şi al XI-lea, cfr. Dagobert D. Runes, *Dicţionar de iudaism*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997, p.105.

Universitatea SPIRU HARET

sursa adevărată a cunoaşterii de Dumnezeu şi a universului creat. Este interesat de soluționarea problemei **erorii în raționamente**. Premisa majoră este aceasta: rațiunea este adecvată exercițiului metafizic. Ba chiar ***Tora*** a fost dată oamenilor în vederea exersării rațiunii. Din studiul ei pot fi extrase metode sigure pentru conducerea bună a rațiunii către adevărurile revelate, ultime, cu o condiție:credința să primeze. În teognozie creditează atât **catafatismul** (Dumnezeu este unu, atotputernic, înțelept etc.), cât şi **apofatismul** exprimat astfel: „Alții vorbind la figurat spun: «L-am văzut pe Dumnezeu…». Dar când zăresc această lumină, ei nu o pot suporta din cauza puterii ei teribile şi a splendorii ei. Constituția lor fizică s-ar dizolva şi sufletul i-ar părăsi…"[106]. Absolut convins că multe dintre poruncile dumnezeieşti sunt raționale, dar că sunt şi unele a căror raționalitate ne scapă, Saadia împrumută de la musulmani principiul *idjmei* (consensul majorității musulmanilor asupra unor chestiuni teologice, sub atenta supraveghere a teologilor, neexistând papă, sinod sau concilii). Aşadar, evreii pot afla adevărul prin exercițiul rațiunii just orientate şi prin consens. Restul este eroare. Ca şi la arabi, **rațiunea** nu posedă doar **facultatea de judecare**, ci şi **facultatea judecăților morale**, ceea ce prefigurează kantianismul.

Un apărător îndârjit al dialecticii este **Bahya Ben Iosif**, care, în Spania musulmană a anului 1156, scrisese lucrarea ***Datoriile inimii.*** Aici metafizica este propedeutică pentru teognozie. Centrat esențial pe monoteismul iudaic, discursul lui asupra **argumentării raționale** vizează decisiv două probleme: **existența** şi **unicitatea lui Dumnezeu**. A afirma că Dumnezeu există şi că este unic înseamnă a recurge la **dovezi raționale** pe care numai **dialectica** le poate furniza. Putem ajunge la adevăr pentru că intelectul uman, înnăscut în fiecare individ, este o oglindire a inteligenței divine (aşa cum este creată imaginea curcubeului prin refracția luminii solare dacă privim printr-o prismă de sticlă).

Primul filosof evreu din Spania musulmană este **Salomon ibn Gabirol** (1020-1070), cunoscut de apuseni ca **Avicebron**, a cărui operă ***Izvorul Vieții*** este construită în jurul conceptului de **voință divină creatoare**. Neoplatonic, orientat spre metafizică, are o concepție spiritualistă despre lume. Distinge între **nouă cauze-trepte ale existenței**

[106] J.B. Agus, *Evoluția gândirii evreieşti*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1998, p.159.

Universitatea SPIRU HARET

lucrurilor (în fond, nouă categorii aristotelice): gândirea lui Dumnezeu şi formele ei, formele generale în materie, calităţile simple în substanţele simple, cantitate în materie etc. Pe scurt: „Există patru nivele ale creaţiei, definite prin următoarele întrebări: *dacă* ea este, *ce* este ea, *cum* este ea, şi *de ce* este ea? Cel mai înalt nivel este cel a cărui singură întrebare este **dacă el este**, nu **ce**, **cum** sau **de ce** – nivelul Sfântului, cel de Foarte-Sus. Al doilea nivel corespunde întrebării **ce**. Este raţiunea. Apoi **ce** şi **cum**-este sufletul. Apoi întrebarea **de ce**. Este nivelul naturii şi a ceea ce derivă din ea"[107]. Altfel spus**, voinţa divină este principiul existenţei** şi continuităţii în timp al tuturor lucrurilor. Concepţia lui Gabirol asupra existenţei unei **materii universale** va avea răsunet atât la un Duns Scotus, dar şi la un Giordano Bruno, devenind marca teoriilor panteiste în Renaştere şi nu numai.

Atât materia, cât şi lumea spiritului au acelaşi izvor sau principiu: Spiritul unic, din care toate decurg într-un şuvoi permanent. **Materia**, cea mai îndepărtată de sursa originară a vieţii adevărate, are un caracter corupt, dar posedă formele aşezate în ea de voinţa divină. Se pare că Gabirol a scris şi o lucrare esoterică, astăzi pierdută, despre treptele conversiei spiritului către Spiritul unic, in care culoarele neoplatoniciene erau evidente. Lumea materială, analoagă celei spirituale pure, prilejuieşte întoarcerea către Spiritul unic potrivit unei imagini particulare: formele percepute de intelect sunt cartea în care sufletul-cititor găseşte calea spre adevăr.

Interesant este că gândirea lui i-a impresionat mai degrabă pe scolasticii creştini decât pe cei evrei sau arabi. Mult timp s-a crezut că opera ***Izvorul vieţii*** este una creştină, până când i s-a atribuit fără dubii lui Ibn Gabirol, în secolul al XIX-lea.

Moise Maimonide (1135-1204), una dintre cele mai strălucite minţi ale seminţiei evreieşti din toate timpurile, creează într-un climat cultural în care atitudinea faţă de cele două monoteisme ulterioare iudaismului, creştinismul şi islamul, era una de delimitare şi de respingere. Creştinismul, conform şi concepţiei islamice, este promotorul unei forme de politeism inacceptabil. Evreii fac în genere corp comun cu arabii când este de dovedit caracterul politeist al creştinismului (Treimea nu este expresia unicităţii lui Dumnezeu, ci a pluralităţii lui), dar se dezic de ei în privinţa persoanei lui Muhammad, profet smintit care duce seminţia arabă în rătăcire.

[107] J.B. Agus, *op. cit.,* p. 233.

Universitatea SPIRU HARET

Probabil că acesta este manifestul maimonidian. De aici decurg toate preocupările lui în materie de teologie şi de filosofie. ***Călăuza rătăciților***, carte cu un impact deosebit, este tocmai un astfel de protreptic adresat evreilor către adevărata credință, aşa cum apologiile creştine erau pregătitoare pentru creştinism. Însă atitudinea sa față de credință era diferită de a lui Saadia: nu este mai puțin raționalist, dar **găseşte raţiunii limite certe**. Raţiunea este poate chipul lui Dumnezeu în noi, dar credința insuficientă şi lipsa de exercițiu a minții ne împiedică s-o ridicăm la desăvârşirea ei. Este cu siguranță un gânditor care **plasează credința înaintea raţiunii**, dar fără confirmarea credinței prin raționament aceasta este lipsită de valoare. Mai mult, influențat pesemne de cercetarea ştiințifică arabă, el însuşi om de ştiință, alcătuieşte un corpus de discipline care îi sunt necesare teologului pentru a fi cu adevărat credincios şi filosof: matematica, logica, ştiințele naturii. Deasupra se află înțelegerea lucrurilor divine, adică după lectura ***Torei*** şi extragerea sensurilor ei spirituale şi după ştiința profană a oamenilor. Însă aplicarea raţiunii la studiul metafizicii este o greşeală, spune Maimonide, detaşându-se de concepția lui Bahya.

Filosofic este tributar **platonismului** şi **aristotelismului**. Concepția despre Dumnezeu se afla în prelungirea celei aristotelice despre Primul motor al lumii, dar teza despre eternitatea lumii este una care prezintă mari dificultăți. Maimonide crede că a susține această teză înseamnă a întâmpina aporiile atemporalității lui Dumnezeu. Dimpotrivă, dacă suntem creaționişti, trebuie să explicăm cumva trecerea de la ceea ce nu era la ceea ce este, lucru imposibil pentru raţiune. Însă există o raţiune divină activă care diriguieşte permanent raţiunea umană, prin mijlocirea sferelor, şi asigură accesul la adevărata profeție. Altfel, nu-l putem cunoaşte pe Dumnezeu decât apofatic, întrucât esența sa se află totuşi mai presus de înțelegerea noastră. Raţiunea divină sau **intelectul activ** acționează asupra **intelectului material** şi **potențial** (însumate constituie **sufletul rațional** aflat în trup). Calitatea cunoaşterii umane este asigurată de puritatea acestui suflet rațional, pregătit sau nu să primească iluminarea intelectului activ. Cele **cinci facultăți ale sufletului**: **nutritivă**, **senzitivă**, **imaginativă**, **apetitivă** şi **rațională** (intelectuală) constituie **miezul acțiunilor intelectului activ**, abia atunci putându-se vorbi despre un **intelect dobândit** şi nu doar de unul pasiv. Asociat trupului, sufletul rațional, ca intelect în act, asigură **nemurirea individului în funcție de cunoaşterea**

Universitatea SPIRU HARET

dobândită. Iată o viziune care nu acordă neinstruiților posibilitatea nemuririi.

Există mulți alți gânditori evrei pe care i-am omis din rațiuni de spațiu, dar considerăm că este suficientă ilustrarea acestora. Importanța filosofiei arabe şi iudaice va deveni copleşitoare în spiritualitatea occidentală a celei de-a doua jumătăți a secolului al XII-lea. Dar, până atunci, să vedem ce se mai întâmplă în Occidentul creştin pe tărâm filosofic. Ce să însemne că Dumnezeu este „ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput"?

IV.4. **Anselm din Canterbury şi cercetarea rațională asupra existenței lui Dumnezeu („argumentul, ontologic")**

Probabil cel mai mare gânditor creştin după Eriugena, contemporan cu Avicenna, **Anselm** (1033-1109) este autor al unor lucrări: ***Monologium, Proslogion*** şi ***De veritatae,*** devenite celebre în scurt timp şi cu consecințe pentru cugetarea filosofică modernă şi chiar contemporană. Asemenea lui Augustin, Anselm încearcă să dovedească **existența lui Dumnezeu pe cale rațională**, elaborând un argument al cărui nume va fi statornicit pentru totdeauna de Imm. Kant: **argumentul ontologic**[108]. La încrucişarea dintre logică, ontologie şi teologie, acest argument va fi analizat cu atenție de medievali şi moderni, dar nici contemporanii nu-l trec cu vederea. În ultimele studii dedicate gândirii anselmiene, se sugerează că intențiile lui Anselm în construirea acestui argument au fost adesea greşit interpretate.

Asimilându-i pe patristicieni, greci şi latini, în special pe Augustin, Anselm recunoaşte importanța **dialecticii** în câmpul teologiei. Poate i-a citit pe Boethius şi pe Pseudo-Dionisie Areopagitul, dar sigur nu i-a citit pe neoplatonicii greci (Plotin sau Proclus). În schimb a cunoscut scrierile lui Augustin şi, prin ele, a fost influențat de neoplatonismul latin de secol II-III. Anselm analizează rațional ce înseamnă creația *ex nihilo* (reia concepția eriugenistă despre Ideile divine coeterne cu Dumnezeu, dar create totuşi), cercetează care este poziția *Logosului* în economia lumii, care este raportul între Dumnezeu şi persoanele sale, ce reprezintă preştiința divină, în ce măsură predestinarea afectează libertatea umană, ce este răul, care este

[108] În *Opere filosofice*, în 1763.

Universitatea SPIRU HARET

natura sufletului, ce este adevărul şi între ce tipuri de adevăr putem distinge (adevăr logic, ontologic, moral).

Iată textul din ***Proslogion***, cap. II, care surprinde concepţia asupra *id quo nihil maius cogitari possit* („ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput"): „Şi aşa, Doamne, cel ce dai înţelegere credinţei, fă-mă să înţeleg, atât cât crezi că este folositor, că eşti aşa cum credem; şi că eşti acela în care credem. Într-adevăr, **credem** că eşti ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Dar ar putea să existe o asemenea natură, de vreme ce ignorantul a spus în inima sa, nu există Dumnezeu? … Căci, un lucru este pentru un obiect să existe în intelect şi altul să se înţeleagă că obiectul există… Şi ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput nu poate exista numai în intelect…etc"[109]. Aşadar, plecăm de la **un dat al credinţei**: Dumnezeu există şi este fiinţa dincolo de care nu putem concepe ceva mai înalt. **Credinţa este o premisă esenţială** în afirmarea existenţei lui Dumnezeu şi în dovedirea acesteia prin argumentul raţional de mai sus. Referindu-se la necredinciosul care neagă existenţa divinităţii, Anselm afirmă că este cazul celui în a cărui minte există un lucru fără ca mintea însăşi să ştie că lucrul există în ea (amintiţi-vă că Augustin vorbea despre modificările sufletului raţional pe care el însuşi nu şi le sesizează). Dacă-i spunem cuiva: „Dumnezeu există", chiar dacă este necredincios şi răspunde: „nu, nu există Dumnezeu", tocmai aceasta dovedeşte că Dumnezeu nu este un concept gol şi că îl utilizează în cunoştinţă de cauză. Adică, ştie la ce ne referim şi înţelege semnificaţia termenului. Prezenţa conceptului de Dumnezeu, de fiinţă perfectă, în intelect, este astfel dovedită. De altfel, în ***Monologium***, Anselm schiţase un **argument cosmologic** al existenţei lui Dumnezeu plecând de la **gradele de perfecţiune care există în lucruri**. Observăm că lucrurile posedă perfecţiunea într-o măsură mai mare sau mai mică. Dacă ne referim la bine, vom vedea că există lucruri bune, mai bune şi mai puţin bune. Noi putem distinge între diferitele grade de bunătate în lucruri prin raportare la un bine absolut, cauza tuturor lucrurilor bune, binele în sine. Deci trebuie să existe un bine absolut şi superior oricărui bine inferior, adică Dumnezeu, Fiinţa absolută şi perfectă. Întrebarea este **cum să trecem de la afirmarea existenţei în intelect a conceptului de Dumnezeu, ca fiinţă perfectă, la**

[109] Apud Adrian Miroiu, *Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu,* Editura All, Bucureşti, 1993, p. 9.

Universitatea SPIRU HARET

afirmarea existenței lui reale? Cu alte cuvinte, **cum să trecem de la un adevăr logic la unul ontologic**?

Anselm spune: dacă o astfel de **ființă decât care ceva mai înalt nu poate fi conceput** ar exista numai în intelect, nu şi în realitate, cum a fi în realitate (*esse in re*) înseamnă mai mult decât a fi în minte (*esse in intellectu*), atunci rezultă că poate fi conceput ceva mai înalt decât acest ceva decât care ceva mai înalt nu poate fi conceput. Or nu putem gândi ceva mai înalt decât acel ceva decât care ceva mai înalt nu poate fi conceput. Ar fi un paradox. Aşadar, Dumnezeu trebuie să existe şi în realitate. Călugărul **Gaunilo de Marmountiers,** în ***Liber pro insipiente (Tratat scris în locul nesocotitului*)**, este primul care a reclamat **trecerea nejustificată de la un adevăr logic despre Dumnezeu la unul ontologic**: nu putem deduce dintr-o noțiune existența necesară a lucrului desemnat prin ea. Insulele Preafericite, ticsite cu bogății, pot exista ca fiinduri gândite, în imaginație, dar se poate foarte bine ca ele să nu existe în realitate. Dacă ne putem imagina unicornul, animal mitologic, nu înseamnă că asertăm existența lui reală şi necesară prin faptul că ni-l imaginăm. Critica pare justificată şi argumentul anselmian distrus. Anselm răspunde criticii făcând distincție între **existență** şi **esență** în ceea ce priveşte **lucrurile create**. Dacă lucrurile lumii îşi primesc ființa de la Dumnezeu, discernem clar între esența şi existența lor. **Dumnezeu** însă, care nu-şi primeşte ființa din afară, ci o are prin sine, în mod necesar, este *essentia* deplină, realitate deplină, în care **ființa sa** şi **esența sa coincid**. Astfel, Insulele Preafericite sunt doar lucruri posibile, pot să existe în imaginație nu şi în realitate, dar Dumnezeu, ființa absolută, perfectă şi necesară, nu poate fi doar posibilă. Cum s-ar putea ca ceea ce este necesar să fie în acelaşi timp doar posibil? Printre atributele sale trebuie să existe şi **atributul existenței**. Dacă ar lipsi divinității acest atribut, atunci ea ar fi imperfectă. Ceea ce este imposibil. **Bonaventura** va relua şi el argumentul, în ***Comentariul*** la ***Cartea Sentințelor***, poate cel mai aproape de intenția originară a lui Anselm, afirmând că existența divină poate fi concepută prin sine. În aceeaşi perioadă, **Toma din Aquino** critică argumentul: din **ideea Ființei perfecte** poate fi dedusă **ideea existenței lui Dumnezeu**, dar nu este dovedită existența lui. De fapt, atunci când Toma întreabă dacă Dumnezeu există în sine (***Summa Theologiae***, Q.U. 2, art 1), răspunde fără ezitare că faptul însuşi al existenței lui Dumnezeu **nu poate fi cunoscut prin sine**. Critica lui Toma pleacă de fapt de la judecarea argumentului anselmian, perfect

Universitatea SPIRU HARET

logic în discurs augustinian, în context aristotelic. Se poate ca ceea ce îi distinge să fie o anume înțelegere a noțiunii de experiență, precum şi alegerea unui gen de raționalitate diferit. Cum Anselm îşi explicase foarte precis poziția, excluzând judecățile despre Dumnezeu din sfera judecăților logice („s-ar sui creatura deasupra Creatorului şi l-ar judeca"), critica lui Toma nu rezistă. Anselm nu şi-a construit argumentul în spațiul raționalității predicative. Acest lucru a fost făcut însă de Bonaventura, căruia critica tomasiană îi este mai adecvată. Ceilalți scolastici, Duns Scotus, William Ochkam, l-au criticat şi reinterpretat. Duns Scotus, de pildă, găseşte că obiectul argumentului îl constituie **ființa infinită,** perspectivă pe care o vor urma cam toți franciscanii şi care deschide drumul spre înțelegerea modernă a acestuia.

Din conceptul de Dumnezeu ca ființă necesară şi perfectă se va hrăni şi **Descartes,** care reformulează argumentul în termeni filosofici puri şi în unii cu valențe matematice: „Nu voi putea, numai pentru că sunt o substanță finită, să am totuşi ideea unei substanțe infinite, eu care sunt o substanță finită, dacă ea nu a fost pusă în mine de vreo substanță care să fi fost cu adevărat infinită". După cum se vede, Dumnezeu nu este obiectul argumentului desfăşurat, ci sursă a lui în sensul dovedirii existenței de sine prin marca sa în rațiunea umană. Şi **Malebranche** va utiliza argumentul pentru a ajunge la ideea de ființă necesară, dar şi **Leibniz**. În ***Monadologia*** sa, Leibniz va regândi argumentul, considerând că nu este apodictic. Nu este suficient prin el însuşi şi, deci, trebuie demonstrată întâi **posibilitatea** ființei perfecte: Ființa supremă există cu condiția ca ea să fie posibilă, adică gândită fără contradicție. Or, non-contradicția ideii de Dumnezeu derivă din chiar infinitatea sa, conchide Leibniz (sugestie pe care o preia şi **R. Guenon** când formulează noțiunea de Posibilitate Universală).

Cea mai distrugătoare critică, în perimetrul filosofiei moderne, este însă cea a lui **Kant,** care nu cunoaşte argumentul anselmian în original şi pe care îl preia din opera lui Descartes. În ***Critica rațiunii pure***, **cap. III**, secțiunea a IV-a intitulată: ***Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu,*** scria: „Dacă într-o judecată identică suprim predicatul şi păstrez subiectul, rezultă o contradicție, şi de aceea zic: predicatul convine subiectului în mod necesar. Dar dacă suprim subiectul împreună cu predicatul, nu rezultă nici o contradicție, căci *nu mai există nimic* care să poată fi contrazis. A pune un triunghi şi a-i suprima totuşi cele trei unghiuri este contradictoriu, dar a suprima triunghiul împreună cu cele trei unghiuri ale lui nu este nici o contradicție. Exact la fel stau lucrurile şi cu conceptul de *ființă absolut necesară. Dacă suprimați existența ei*, *atunci*

Universitatea SPIRU HARET

*suprimaţi lucrul însuşi cu toate predicatele lui (*sublinierile noastră*)*; de unde să vină contradicţia?"[110]. Cum pentru Kant existenţa este un atribut al lucrului pe lângă altele de acelaşi fel, nu o perfecţiune sau un concept, nu putem afirma existenţa reală a unor taleri în buzunarul nostru folosindu-ne de definiţia talerului. Este nevoie ca existenţa acestor taleri să fie constatată, nu dedusă sau rezultată în urma definiţiei lor. În plus, o judecată de existenţă este totdeauna sintetică, nu analitică, deci presupune recursul la datul empiric. O definiţie nu spune nimic despre realitate decât dacă este confirmată prin observaţie (este poziţia predilectă a anglo-saxonilor).

Alexander Baumgarten consideră că, *de facto*, există o apropiere neaşteptată între argumentul lui Anselm şi idealul raţiunii pure la Imm. Kant: „Sf. Anselm îşi ia aceeaşi precauţie de a exclude fiinţa divină din câmpul experienţei, fixând un regim special al raţiunii"[111]. Totul ar deveni clar dacă am lua în calcul **principiul determinării complete la Kant**, prin care conceptul de existenţă capătă şi **valoare transcendentală**. În opinia lui Baumgarten, semnificaţia sintagmei *fides quaerens intellectum* vorbeşte tocmai despre aptitudinea credinţei de a institui o relaţie între raţiune şi planul obiectelor transcendentale, asupra cărora raţiunea singură nu are nici o putere.

Spre deosebire de Kant, **Hegel** valorizează plenar argumentul lui Anselm, introducându-l în ontologia sa, în ***Ştiinţa logicii:*** „Fiinţa şi nefiinţa sunt identice: deci totuna este că sunt sau nu sunt (…), că această sută de taleri este sau nu este în posesia mea"[112]. Lăudându-l pentru a fi atins ideea unităţii dintre gândire şi fiinţă, Hegel crede că scopul argumentului a fost acela de a vorbi despre **fiinţa în genere**, adică despre **fiinţa absolut indeterminată**, nu despre fiinţa divină. Din acest punct de vedere, Hegel ia atitudine faţă de critica lui Kant şi îi reproşează acestuia că este inutil să stabilim dacă natura unei astfel de fiinţe este doar gândită sau chiar reală, întrucât nu trebuie să aplicăm infinitului categoriile finitului. Cu alte cuvinte, Hegel analizează argumentul lui Anselm în registrul mai larg al ontologiei, fără să îl discute în context teologic.

Nici filosofia contemporană nu ignoră conţinutul argumentului. Unii au considerat că studiul lui din perspectiva logicii este cel mai potrivit, cum încearcă să procedeze **Adrian Miroiu** sau **Alvin Platinga**. Totul s-ar reduce în acest caz la **validitatea** argumentului lui Anselm. Alţii consideră că registrul predilect de discutare a acestuia trebuie să fie unul teologic.

---

[110] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 457.

[111] Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei,* Editura Polirom, Iaşi, 2003, p.65.

[112] Hegel, *Ştiinţa logicii*, Editura Academiei R.P.R, Bucureşti, 1966, p. 67.

Universitatea SPIRU HARET

Karl Barth[113] îl apără pe Anselm: nu este corect să uităm contextul în care argumentul a fost elaborat şi care este unul teologic. Departe de a nu şti să facă distincţia între ideea de Dumnezeu şi ceea ce reprezintă această idee, Anselm explică mecanismul mental al „nebunului" care respinge reprezentarea ideii de Dumnezeu. Lucrul nu este valabil în cazul celui credincios, de vreme ce acesta a ajuns să surprindă ce este Dumnezeu. **Jean Borella**[114], de pildă, este de părere că dacă ceea ce spune Kant în ***Critica raţiunii pure*** ar fi adevărat, atunci nimeni nu ar mai putea elabora o critică a raţiunii pure. Iar în ce priveşte argumentul ontologic, intenţia primă a lui Anselm nu ar fi fost aceea de a făuri o demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu, ci a vrut să ştie dacă **inteligenţa** umană îşi pierde sensul dacă gândeşte această Realitate supremă sau, dimpotrivă, îşi realizează astfel **natura ei profundă**. Dacă în sistemul kantian o astfel de critică poate funcţiona, ea nu este valabilă şi pentru cel care recunoaşte în sine prezenţa unui Dumnezeu personal. Nu lipsesc nici încercările de a-l prezenta pe Anselm ca şi constructor în **apofatism**, mai ales atunci când specialiştii au subliniat caracterul transcendent al lui Dumnezeu în raport cu gândirea umană. Alţi exegeţi contemporani (Étienne Gilson, Al. Koyré şi Al. Baumgarten) propun o lectură a argumentului prin **filosofia neoplatonică**, mai ales pe linie **augustiniană**. Ultimul dintre ei nuanţează această perspectivă şi dovedeşte că argumentul nu poate fi înţeles decât plecând de la **conceptul neoplatonic al ierarhiei lumii**. Cu alte cuvinte, Anselm ar fi neoplatonic nu prin maniera în care dă seamă de ideea perfecţiunii divine, ci prin instrumentele sale: „construcţii lexicale ale neoplatonismului şi grile conceptuale ale acestei tradiţii filosofice"[115].

Indiferent cum a fost receptat, argumentul existenţei lui Dumnezeu la Anselm continuă să fie analizat de istoricii filosofiei, de teologi, de logicieni, de metafizicieni. Simultan cu specializarea filosofiei, cu diversificarea disciplinelor şi a metodelor ei, lectura argumentului devine posibilă în alte cadre şi cu rezultate mereu surprinzătoare.

---

[113] Apud Colin Brown, *Filozofia şi credinţa creştină*, Editura Cartea Creştină, Oradea, 2000, p. 23-27.

[114] Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Editura Institutului European, Iaşi, 1995, p. 293-305 *et passim*.

[115] Al. Baumgarten, *op. cit.*, p. 167.

Universitatea SPIRU HARET

IV.5. **Cearta universaliilor**

În segmentul consacrat lui Boethius, am explicat de unde a răsărit problema naturii universaliilor şi care erau întrebările adresate de el lui Prophyrios în această chestiune. De ce este atât de important să lămurim problema? Mai ales că Roger Bacon, filosof de secol XIV, considera că „cea mai mare prostie este problema despre individuație, despre natura universalului, despre predicabil, despre singulare”[116]. Cu toate acestea, aproape că nu a existat gânditor care să nu fi încercat soluționarea ei. Totul pleacă de la viziunea aristotelică asupra ştiinţei: ştiința este a universalului, doar existența este a singularelor. Aşadar, pentru a putea exista ştiință este necesar să lămurim ce reprezintă acest universal. În fond, este vorba despre **validitatea cunoaşterii raționale şi despre posibilitatea ei de a surprinde structura realității aşa cum este ea**. Deci, a stabili natura universaliilor interesează pentru găsirea şi stabilirea fundamentelor ştiinţei, mai ales că începea să fie redescoperită ştiința predecesorilor.

În privința modului în care au fost concepute universaliile, s-au evidențiat trei mari direcții: cea **realistă**, a realiştilor absoluți, transcendentali, profesată de Platon, pentru care **esențele sau ideile** *există în sine*, în lumea Ideilor, nu numai în individualele în care sunt realizate sau în spiritele care şi le reprezintă; cea **nominalistă**, opusă celei realiste, potrivit căreia **esențele nu au nici o realitate în sine, nici măcar în obiectele individuale şi nici în spiritul nostru**, ale căror reprezentări se reduc la imagini concrete (astfel, esențele sunt doar cuvinte care evidențiază anumite atribute ce le sunt asociate); cea **conceptualistă**, o soluție de centru, care recunoaşte **realitatea esențelor ca reprezentări mentale sau concepte**.

IV.6. **Roscelin şi *flatus voces***

Roscelin (1050-1120), care l-a avut ca elev pe marele Abélard, contestatar fervent al profesorului său, a răspuns problemei universaliilor în manieră **nominalistă**: ele nu sunt nici în lucruri, nici în afara lor, ci sunt simple **cuvinte** (*voces*) prin care sunt desemnate, prin convenție, **grupuri individuale concrete**. Poziția avea să-i atragă sumedenie de critici: dacă universaliile nu există, atunci ştiința nu este cu putință. Însemna să desfizi

[116] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969, p. 352.

Universitatea SPIRU HARET

concepția despre știință a lui Aristotel, considerată justă de majoritate. Pe de altă parte, a exclude din realitate formele universale şi a nu le mai concepe ca pe nişte arhetipuri, însemna a restrânge domeniul realului doar la lucrurile ce puteau fi cunoscute prin simțuri, accesibile deci experienței. Era promovat un soi de materialism (nu puțini susțin că nominalismul este forma expresă a materialismului în filosofia medievală) ce putea fi greu coroborat cu concepțiile teologice despre lume.

Se pare că înainte de Roscelin au mai existat nominaliști: Joannes, Robert din Paris, Arnulphus din Laon, dar identitățile lor rămân încă sub semnul întrebării. Concepția lui Roscelin (numită şi **vocalistă**) a fost amplu criticată datorită empirismului subîntins şi nu a lipsit mult ca Abélard, în acelaşi ton cu Anselm din Canterbury, să-l numească *pseudo-dialecticus* şi *pseudo-christianus*, aşadar un dialectician fără substanță şi un eretic. Concepția sa vocalistă l-a condus să afirme că Dumnezeu este o Treime în sensul că fiecare nume corespundea unei persoane concrete a dumnezeirii. A fost, deci, acuzat de **triteism**, de eroarea de a afirma trei dumnezei în locul unuia singur.

Aşadar, spre deosebire de **realişti**, pentru care universaliile sunt lucruri şi care acceptă existența şi a altceva în afara lumii individualelor, **nominaliştii** cred că universaliile sunt nume şi că nu mai există şi altceva în afara particularului. Pentru Roscelin, cuvintele se referă la individuale ca întreguri. Dacă o parte a întregului suferă modificări, atunci cuvântul desemnează incomplet individualele respective. Există doar *voces*, **numele** sau sunetele vocale şi **lucrurile singulare** raportate la *voces*. Orice nume poate trimite la o pluralitate de lucruri. Deci, universaliile ca *flatus voces* se aplică altor nume care trimit la individuale, nu la esențe universale. De aceea, distincția între realişti şi nominaliști vizează şi **problema predicabilului**: universalul este predicabil? Putem predica un cuvânt sau un lucru? **Nominaliştii** consideră că **poate fi predicat doar un termen despre un termen** şi **nu un lucru despre un lucru, cum procedează realiştii**, care totuşi nu ştiau ce este predicabilul ca atare (un lucru, un termen). Alain de Libera este de părere că „problema nu este de a şti dacă predicația are loc între lucruri sau cuvinte, ci dacă ceea ce este predicabil este termenul însuşi sau semnificația termenului”[117].

[117] Alain de Libera, *Cearta Universaliilor…,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 140.

Universitatea SPIRU HARET

Vom vedea că perspectiva nominalistă , a unei logici moderne față de cea antică, ce proceda la amalgamarea logicii Stagiritului cu cea stoică, avea să aibă continuatori de marcă prin Wilhelm din Ockham, Petrus Aureolus, prin *nominales* (sau **terminişti**) precum Adam Goddam, Gregor din Rimini, Nicolaus de Antrecourt, Ioan Buridan, dar şi prin misticii germani Eckhart sau Jan van Ruysbroeck. Un gânditor contemporan care poate fi asimilat nominaliştilor este Ludwig Wittgenstein. Cu toate acestea, atitudini ostile perspectivei rosceliene s-au manifestat de la bun început, cum spuneam, prin Abélard.

IV.7. **Şcoala din Chartres**

În secolul al XII-lea, în Occident, cugetarea filosofică era angajată în **trei direcţii majore**: reprezentanţii Şcolii din Chartres care construiesc în **metafizică** prin neoplatonism (Gilbertus Porretanus) sau elaborează cosmogonii mecaniciste de nuanţă platoniciană (Theodoricus din Chartres), **logicieni** care dispută în **problema universaliilor** (Roscelin, Abélard, Guilelmus din Champeaux şi Josselin din Soissons) sau încropesc o istorie a „certei universaliilor" (Ioan din Salisbury) şi **misticii speculativi**, mai ales în Şcoala din Saint–Victor (Bernard din Clairveaux, Guillelmus din Saint-Thierry, Isaac L'Etoile, Hugo şi Richard din Saint –Victor).

Şcoala din Chartres, fondată de **Fulbert** (960-1028), oferea programe ale disciplinelor de studiu care începeau cu medicina şi ştiinţele naturii şi se încheiau cu logica şi cu gramatica. Interesaţi de natură şi de locul omului în lume, au ajuns –prin întoarcerea către doctrinele stoice – să promoveze o poziţie adesea **panteistă** în chestiuni teologice.

Bernardus din Chartres (1124-1130) ne este cunoscut din opera unui ilustru chartrian: ***Metalogicon*** a lui Ioan din Salisbury. A construit la intersecţia neoplatonismului, pe axa Chalcidius-Eriugena, cu doctrinele creştine şi a elaborat o cosmologie sacră care pleacă de la cele patru principii materiale ale filosofilor antici, puse în relaţie cu „cerul" şi „pământul" ***Genezei***. ***Timaios***-ul platonician (concepţia despre materie, pe care o creştinează) şi ştiinţa numerelor de la pitagorei sunt puse în slujba explicării lumii ca şi creaţie a lui Dumnezeu, acesta din urmă fiind conceput ca Sufletul lumii la Platon, aflat în toate lucrurile. Vom vedea mai jos ce poziţie a adoptat în chestiunea universaliilor.

Universitatea SPIRU HARET

Metafizicianul **Gilbertus Porretanus** (1076-1154), discipolul lui Bernardus, ne-a lăsat o lucrare celebră: ***De sex principiis***, ca interpretare a tratatului de logică despre ***Categorii*** al lui Aristotel. Ne amintim că cele zece categorii aristotelice erau toate tipurile posibile de predicație despre un subiect. Gilbert va distinge între **categorii-forme inerente** (substanța, cantitatea, calitatea şi relația) şi **categorii – forme accesorii** (restul categoriilor: locul, timpul, situarea, habitusul, acțiunea şi pasiunea). Aceste forme accesorii nu sunt decât în relație accidentală cu substanța şi nu se unesc cu ea. În schimb, calitatea sau cantitatea se află în relație directă cu substanța, adică sunt inerente ei. Vedem, deci, că la Gilbert conceptul de **relație** apare în legătură cu cel de **substanță**. Este greu de stabilit dacă relația astfel înțeleasă este şi ea ceva real, existând în sine, sau este doar un produs al abstacției intelectuale.

La rândul ei, **substanța** este **cviditatea lucrului**, esența lui, care nu necesită calități accidentale pentru a exista, dar este şi *id quo est*–ceea ce este **lucrul ca realitate existentă**. În fapt, este traducerea raportului între **subzistență** şi **substanță**, pe care-l clădeşte şi pe cel dintre **materie** şi **formă**. Orice individual este un substant, adică o substanță căreia îi revin anumite accidente. **Subzistente** sunt **universaliile**, pentru că nu au nevoie de accidente pentru a fi ceea ce sunt, deci nu sunt substanțe.

Cel mai cunoscut reprezentat al Şcolii este **Ioan din Salisbury (**1110-1180**),** care i-a uimit pe contemporanii săi prin tratatul ***Metalogicon***, scris, după propria mărturisire, doar din memorie şi care utilizează ***Topicele*** lui Aristotel. Aici a întreprins o radiografiere, credem completă, a concepțiilor emise asupra universaliilor şi notează un număr de **treisprezece curente**, divergente sau aflate unul în prelungirea celuilalt[118]. Problema i se pare insolubilă dacă universaliilor nu li se recunoaşte **existența reală**. Ele există, nu ştim cum, dar cunoaştem că le putem obține prin exercitarea abstractizării intelectuale. De altfel, a fost extrem de interesat de limita cunoaşterii noastre, dar şi de principiile ei, aşa încât nu putea adopta o atitudine nominalistă, ci una **realistă**. Considerând logica adevărata filosofie, s-a străduit să elimine din dialectică jocurile sofiste ale minții şi tocmai de aceea a încercat să indice structura şi evoluția gândirii omeneşti de la senzație şi intuiție până la concept şi judecăți.

[118] Anton Dumitriu prezintă şi explică pe rând aceste poziții, *op. cit.*, p. 331-333.

Universitatea SPIRU HARET

Adevăratul om de cultură trebuie să fie un orator desăvârşit, dar oratoria lui trebuie să îmbrace judecăţi bine articulate pe care numai cercetarea logică le pune la adăpost de eroare. Pe urma lui Seneca sau Cicero, Ioan din Salisbury susţine că o minte garnisită are legătură şi cu morala individului care o posedă. De multe ori, gândim bine asupra unei probleme, dar lipsa de morală ne conduce în dialogurile noastre spre susţinerea unor poziţii aflate departe de adevăr. Pentru el, filosoful este logicianul erudit, literat şi moral în chestiuni privitoare la adevăr.

IV.8 **Abélard conceptualistul-semiciotist şi critica realiştilor**

„Peripateticus Palatinus", cum a fost denumit, **Pierre Abélard** (1079-1142) este aristotelicianul care ia o poziţie destul de viguroasă împotriva neoplatonismului, mai ales augustinian, şi **dezvoltă metoda scolastică** pe care toţi o vor utiliza de acum. De acord cu Anselm, **Abélard susţine rolul raţiunii în faţa autorităţii**. Pe cât posibil, fiecare trebuie să cerceteze **raţional** revelaţia şi numai acolo unde ea nu-l mai ajută să recurgă la sugestiile autorităţilor în domeniu, mai cu seamă în teologie. A alege cu discernământ între diversele sugestii ale patristicienilor, de exemplu, înseamnă a lucra bine cu cuvintele şi cu semnificaţia lor. De aici importanţa studiului logicii.

În **problema universaliilor**, mulţi îl consideră nominalist, alţii conceptualist, alţii pur şi simplu non-realist (J. Jolivet, A. de Libera). Dar pentru că s-a dezis de concepţia lui Roscelin nu poate fi nominalist. Chiar şi Ioan din Salisbury îl plasează într-o altă tagmă decât cea a nominaliştilor. Cert este că se delimitează clar de poziţia realiştilor. Pentru a înţelege mai bine despre ce este vorba, haideţi să vedem ce aspecte ale perspectivei realiste asupra universaliilor neagă el şi de ce.

Realiştii, spuneam, acordă existenţă universaliilor. Dar există o lucrare de logică în această perioadă, ***Ars Medulina,*** unde se distinge clar între universalii şi genuri şi specii, ceea ce mai nuanţează puţin concepţia realistă obişnuită. După **Anselm**, care a fost şi el realist în problema universaliilor (orice concept general dă seamă de esenţa lucrului), **Bernard din Chartres** considera şi el universaliile subzistenţe în sine. La rândul lui, **Gilbertus Porretanus** concepea universaliile în sensul Ideilor lui Platon, dar că sunt multiplicate şi distincte în individuale. Aceste *formae nativae*, în

Universitatea SPIRU HARET

fond cópii ale Ideilor, sunt distincte şi atribuite câte unui individual. Atunci când comparăm între lucruri, comparăm de fapt între formele lor. Această comparație este cea prin care intelectul abstrage o unică formă, genul sau specia, conformă cu Ideea divină, ca şi cópie a Ideii. În aceeaşi formulă distinge şi **Ioan din Salisbury** între a şti **cum se produc** universaliile în intelect şi a afla **ce sunt ele**. Universaliile se produc prin abstractizare: dacă luăm în calcul asemănarea de substanță a indivizilor obținem specia, dacă luăm în calcul asemănarea dintre specii obținem genul. Aşadar, universaliile pot fi cercetate prin gândire.

Dar pe Abélard chiar îl interesează **ce sunt universaliile**. În ***Logica ingredientibus*** afirmă că intelecția universalelor se realizează cu ajutorul **abstracției**, ca şi Boethius. Dar mai adaugă o întrebare la cele ale lui Boethius (care-l comenta pe Porphyrios): **în lipsa individualelor existente, universaliile ar mai semnifica ceva pentru gândire**? După Abélard, cuvintele se atribuie lucrurilor conform cu **definiția lucrului**. Definiția este **esența** acelor lucruri şi persistă independent de accidentele cantitative sau calitative la care sunt ele supuse.

Aşadar, **critică** orice concepție care are în vedere **materialitatea esenței**. Îl certa astfel pe **Guillaume de Champeux** (1070-1120) care susținea că diversitatea lucrurilor este dată de forma lor, iar unitatea de un substrat nediferențiat, de o esență materială, identică în toate. Fiind astfel, ea trebuie să fie una, dar şi multiplă, sub aspectul formelor pe care le capătă şi care pot fi detectate în legătură cu individualele concrete. Abélard critică şi **teoria indiferenței** sau a **ne-diferenței** sintetizată astfel de Ét. Gilson: „Indivizii nu se deosebesc între ei numai prin formele lor accidentale, ci prin înseşi esențele lor, astfel încât nimic din ce se află în unul nu se află în mod real în altul”[119]. Dintr-o asemenea teorie decurg alte două: una este a lui **Gauslenus din Soissons** (**Gosselin** sau **Josselin**–m.1151), potrivit căruia universaliile există numai în **colecții** (în grupul de indivizi care constituie aceeaşi clasă). În a doua teorie rezultată, **specia** este concepută ca **suma individualelor, dar şi individualul** (în măsura în care ține de specie: specia „animal” conține suma tuturor animalelor, dar şi animalul în măsura în care este animal).

Abélard combate aceste concepții şi în numele lui Aristotel, care spunea că un lucru nu se poate predica despre un alt lucru, şi conchide că

[119] Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 263.

Universitatea SPIRU HARET

universalul poate fi doar un **cuvânt universal** şi în nici un caz un lucru (*res*). Mulţi au interpretat perspectiva lui ca fiind **conceptualistă**, în sensul că **universaliile rezidă în definiţia lucrului**, în conceptul pe care-l avem despre el. Libera, însă, sugerează că Abélard trebuie distins de conceptualişti, fiind în fond un „**semiciotist**", un creator în perimetrul „filosofiei în limbaj" (el însuşi a preluat concepţia de la Jean Jolivet)[120].

Oricum, Abélard poate fi considerat primul mare filosof al Evului Mediu şi cel care **a asigurat definitiv intruziunea filosofiei în teologie**. Paralel cu eforturile desfăşurate de el, care au deschis totuşi drum nominalismului ca spirit şi recuperării filosofiei arabe în Apus, secolul al XII-lea înregistrează şi o renaştere a preocupărilor în domeniul misticii. Cum vom vedea, misticii acestei perioade s-au opus raţionalizării excesive a teologiei, dar nu există unul care care să nu fi încercat să apere rolul raţiunii în urcuşul spre Dumnezeu. Abélard, însă, va fi amendat şi de Bernard din Clairvaux şi de Guillaume de Champeux, întemeietorul Şcolii de la Saint-Victor.

IV.9 **Bernard din Clairvaux şi mistica speculativă a victorienilor**

Că misticul Bernard din Clairvaux nu şi-a pierdut cu nimic din celebritate ne-o dovedeşte numărul mare de congregaţii călugăreşti care-i poartă astăzi numele, precum şi numărul impresionant de studii ce au ca obiect opera lui. În secolul al XVII-lea, Bossuet alcătuia ***Panegiricul Sfântului Bernard din Clairvaux***[121], un text care ne desluşeşte cele mai importante momente din viaţa acestuia. Supranumit Mirele Sufletului, Bernard susţine, ca alternativă la teologia dialecticienilor, actul pur al **misticii**. O mistică aparte, un elogiu al iubirii de Hristos alături de cea mai desăvârşită asceză.

Asemenea celorlalţi mistici, viaţa contemplativă trebuie să aibă ca scop ultim **extazul**. Cele **trei trepte ale înălţării mistice**: **purificarea**, **iluminarea** şi **uniunea** se derulează concomitent cu **progresul în iubire**. Nu este neapărat inovator; Augustin afirmase înaintea lui că înălţarea spre Dumnezeu este continuu urcuş în iubire, iubire care, asemenea vârstelor

[120] Alain de Libera, *op. cit.*, p. 154.

[121] Apărut şi în limba română la Editura Amarcord, Timişoara, 1996, Colecţia „Grăuntele de muştar", traducere şi introducere Cristian Bădiliţă.

Universitatea SPIRU HARET

omului, este incipientă, progresivă, adultă şi perfectă. Şi Bernard va distinge anumite etape ale iubirii de Hristos, care pleacă de *regio dissimilitudinis* (mediul de neasemănare) dintre om şi Dumnezeu şi ajunge la iubirea de Dumnezeu ca unire cu el. Astfel, parcurgem succesiv drumul de la *amor carnalis* (iubirea pământească, trupească) la *amor servilis* (iubirea servilă, temătoare) până la *amor filialis* (iubirea filială care copleşeşte sufletul în uniunea mistică). Extazul este, pentru Bernard, punctul în care iubirea omului o întâlneşte pe a lui Dumnezeu şi în care **voinţele lor coincid**. Dotat cu liber arbitru, expresia absolută a libertăţii creaturii, omul mai posedă şi ajutorul graţiei divine. Cu alte cuvinte, suntem liberi să alegem păcatul, dar există şansa eliberării de el, chiar şi în urma împlinirii lui, prin graţia dumnezeiască. Ca şi Augustin, elaborează o adevărată **psihologie a actului mistic** ca interiorizare şi ca fapt unic, personal, imposibil de comunicat

Tot apologet al iubirii pentru Dumnezeu este şi **Guillelmus din Saint-Thierry** (m. 1148), de asemenea adversar al lui Abélard. Augustinian declarat, călugărul Guillelmus a reuşit într-o manieră originală să îmbine datele medicinii greco-arabe cu o concepţie neoplatonică şi creştină asupra trupului şi sufletului. Aşa cum intelectul uman beneficia la Augustin de iluminarea inteligenţei divine, pentru Guillelmus interiorizarea sufletului trebuie să aibă ca rezultat recunoaşterea imaginii divinităţii răsfrânte ca în oglindă în el. Această amprentă a dumnezeirii în sufletul nostru este, de fapt, **raţiunea** care ne caracterizează şi care se află în strânsă legătură cu **voinţa**. Trebuie să ne recăpătăm asemănarea cu cel care ne-a creat, aceasta fiind cea mai sigură cale pentru teognozie. Guillelmus leagă, aşadar, **posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu de asemănarea prin spirit cu el**, poziţie mult diferită de cea a unui Pseudo-Dionisie Areopagitul.

Şi **Isaac din L'Etoile** (**Isaac Stella**, 1147-1169) a fost preocupat de **structura sufletului uman** şi de abilităţile lui de a avea o idee clară despre Dumnezeu. ***Epistola despre suflet adresată unei cunoştinţe*** pare mai degrabă o lucrare în care se poate observa cum funcţionează dialectica în perimetrul misticii, aspect care nu-i va scăpa lui Toma atunci când îşi va clarifica poziţia faţă de natura intelectului şi a funcţiilor lui. Vom reveni asupra chestiunii în capitolul dedicat lui Aquino.

Şcoala din Saint-Victor reprezintă alt spaţiu în care **mistica speculativă** ia amploare. Înfiinţată de Guillaume din Champeux în 1108, s-a diferenţiat cumva de şcolile de pe lângă alte abaţii întrucât aici studiul

Universitatea SPIRU HARET

ştiinţelor umaniste, profane, era îngăduit şi chiar necesar. Poate de aceea îl vom întâlni pe **Hugo din Saint-Victor** (1096-1141) care a elaborat **prima sinteză în sens scolastic a teologiei** (***De Sacramentis, Despre Sacramente***). În viziunea lui, devoţiunea pentru Dumnezeu se împleteşte cu încercarea de a dovedi că **raţiunea**, ca la Augustin, este o **sursă sigură a adevărurilor noastre**.

Hugo din Saint-Victor face dovada unui adevărat **intelectualism mistico-filosofic**. Este probabil expresia cea mai izbutită a ceea ce trebuia să însemne *lectio divina şi lectio spiritualis* pentru cel angajat pe drumul sfinţeniei. Lectura divină a cuvântului lui Dumnezeu este prima treaptă a scării care conduce la meditaţie, la rugăciune, la acţiune şi apoi la contemplaţie (*lectio-meditaţio–oratio–operatio–contemplatio*)[122]. Acesta este pasul decisiv către **lectura spirituală** recomandată de medievali, care presupunea nu numai lectura textelor revelate, ci şi a unor cărţi „profane" cu autoritate, care asigurau progresul în cunoaştere şi desăvârşirea spirituală. Să nu ne mire, atunci, că Hugo distinge între **ştiinţele teoretice**: teologia, matematica, fizica şi cele **practice**: etica, economia, politica. Un statut aparte are logica. Toate acestea au un rol precis în dezvoltarea **intelectului**, care, de altfel, are capacitatea de **a cugeta**, adică de a sesiza **structura realităţii existente**, de **a medita**, adică de a interioriza aceste date primite din exterior şi de **a contempla**, scopul lui, adică de a lua cunoştinţă despre Dumnezeu. Totul începe cu un plonjon în cel mai ascuns loc al eului nostru, mişcare prin care ne autotranscendem şi prin care trecem în condiţie de conştiinţă pur iubitoare.

În **gnoseologie** este tributar lui Aristotel şi dezvoltă **o teorie a abstracţiei intelectuale,** similară celor despre care am vorbit. Intelectul nostru poate distinge ceea ce ca atare ne apare unit în lumea fenomenală. Prima cunoştinţă pe care o avem este cea referitoare la existenţa noastră. Doctrina cartezianã se prefigurează din ce în ce mai mult. Avem conştiinţa că suntem vii, în alt fel decât numai trupeşte, alături de intuiţia faptului că nu ne-am autocreat şi că am intrat în existenţă într-un anumit segment temporal. Aceasta reclamă existenţa unei Fiinţe creatoare, temei al nostru,

[122] A se vedea Josef Weismayer, *Viaţa creştină în plinătatea ei. Sinteză istorico-teologică a spiritualităţii creştine,* Editura Presa Bună, Iaşi, 1993, p. 102-105. Sunt analizate pe rând toate dimensiunile vieţii spirituale, de la lectură, meditaţie, contemplaţie, până la vocaţie, asceză sau suportarea suferinţei.

Universitatea SPIRU HARET

Dumnezeu. Prin reflecţie şi contemplaţie ne putem apropia de el şi asemăna cu el. Iată deci o **concepţie mistică în care exercitarea raţiunii este o propedeutică pentru contemplaţie.**

În aceleaşi acorduri îşi creează mistica şi elevul lui Hugo, scoţianul **Richard din Saint-Victor** (m. 1173), care în lucrarea ***De Trinitate*** vrea să argumenteze cosmologic existenţa lui Dumnezeu, foarte aproape de spiritul anselmian. Era convins că dogmele pot fi abordate din punct de vedere raţional şi chiar trebuie să se întâmple aşa, pentru că este absurd ca cele mai desăvârşite adevăruri să nu poată prezenta anumite „raţiuni necesare". Acesta este şi rostul **facultăţilor sufletului** pe care le avem sădite în noi: **imaginaţia**, **raţiunea** şi **inteligenţa**. **Raţiunea** are rolul de a judeca ceea ce imaginaţia ne transmite despre lumea sensibilă şi de a urca trepta spre starea ei de puritate absolută. **Inteligenţa** este deasupra raţiunii şi este stadiul în care sufletul îşi pierde conştiinţa de sine. **Contemplaţia**, dublată de purificarea interioară şi de autocunoaştere, reprezintă ţelul ultim al misticului.

Această reuşită extraordinară, de **a îmbina raţiunea cu mistica,** nu va rămâne fără ecou. Mai târziu, Bonaventura va scrie celebrul ***Itinerariu al minţii în Dumnezeu***, în care Augustin şi Anselm se întâlnesc într-o mistică asemănătoare celei din Saint-Victor. Iată, însă, că ne apropiem de secolul al XIII-lea, moment în care Occidentul cunoaşte înfiinţarea universităţilor şi o mână de gânditori se decid să devină mesagerii culturii greco-arabe. În sfârşit, Aristotel este redat în întregime Apusului. Dacă şi mistica accepta raţionalul, era previzibilă apariţia marilor sinteze scolastice.

Universitatea SPIRU HARET

V. **SCOLASTICA CULMINANTĂ**

V.1. **Întemeierea universităţilor**

În Evul Mediu au apărut universităţile şi a fost conturat profilul aşa-zisului profesor universitar. Studii amănunţite, adesea potrivite pentru o cercetare sociologică a fenomenului, au conturat ideea că necesităţi de ordin social au reclamat urcarea la catedră a celor numiţi *litterati* (literaţi), adică a oamenilor care cunoşteau arta cititului şi a scrierii, precum şi arta expunerii argumentative. Aceşti maeştri în artele liberale exercitau o funcţie aproximativ similară cu cea profesorului de astăzi, însă problemele dezbătute de ei în faţa studenţilor se soldau cu discuţii neîntrerupte, în afara universităţii, pentru clarificarea poziţiilor pro şi contra. Cum noţiunea de intelectual nu fusese inventată încă, onoarea era de partea celui numit *magister* şi nu a celui numit *professor* (denumire peiorativă, amintind de sofiştii antici cam flecari şi adesea diletanţi). Apoi, apelaţia „filosof" revenea celui care credita prea mult (sau mai mult) ştiinţele profane şi mai puţin ştiinţa sacră, teologia. De aceea, veţi vedea mereu că scolasticii occidentali îi vor numi filosofi pe gânditorii arabi care păreau într-adevăr să aibă mai multe în comun cu modul antic de a construi în filosofie. Apoi, magiştri medievali erau adesea clericii, întrucât orice facultate era subordonată celei de teologie. Din acest punct de vedere, libertatea gândului şi a cuvântului nu putea fi prea mare, în condiţiile în care exista o opoziţie din partea „autorităţii", constituită îndeobşte din nume mari ale patristicii, de teologi proeminenţi. Va trebui să mai treacă ceva timp până ce studiul filosofiei, de exemplu, să se desfăşoare în afara unor atari constrângeri[123].

[123] Jacques Le Goff a coordonat editarea volumului *Omul medieval* [pentru versiunea românească: Editura Polirom, Iaşi, 1999], în care Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri prezintă un studiu amplu asupra profilului intelectualului din această perioadă (cap. 5, p. 165-193).

Universitatea SPIRU HARET

Anul naşterii universităţilor este considerat 1210. Prima este Universitatea din Paris (1213), a doua cea de la Oxford (1214) şi a treia cea de la Cambridge (1231). Toate au avut particularităţile lor şi au condus cercetarea filosofică spre rezultate distincte. Oxonienii sunt diferiţi faţă de parizieni prin toleranţa mai mare faţă de studiul ştiinţelor în raport cu teologia, de exemplu. În plus, atitudinea faţă de gândirea arabă importată a constituit un alt punct de demarcaţie.

V.2. **Transmiţătorii culturii arabe în Occident**

Adevărata metamorfoză a discursului filosofic a fost prilejuită de **recuperarea întregii creaţii aristotelice**. Traducerile care au loc acum din limba arabă sau evreiască în limba latină, limba universală a momentului, sunt totuşi greu discernabile de comentarii şi de adaosuri. Platon vine prin neoplatonici (mai ales Plotin şi Proclus), iar Aristotel este intens platonizat. Un exemplu îl consituie lucrarea ***Liber de Causis***, creată se pare în mediul filosofic al lui Al-Kindi, după ***Elementele de teologie*** ale lui Proclus şi tradusă în limba latină de Gerard din Cremona.

Atunci când Avicenna, Al-Ghazali, Ibn Gabirol, Al-Kindi şi Al-Farabi sunt traduşi de cunoscători ai limbii arabe în latineşte, în operele occidentalilor încep să apară concepţii cosmogonice creştine care utilizează sugestii neoplatonice, dar care şi încearcă să convertească acea concepţie despre Inteligenţa agentă într-una care să îl vizeze direct pe Dumnezeu. Poate exista o astfel de Inteligenţă separată, dar ea trebuie să fie Dumnezeu şi să existe o cale să ajungem la ea, fie pe calea intelectului, ca efort al lui, fie pe calea iluminării intelectului, ca efort al ei. Din ce în ce mai mult, Inteligenţa agentă a arabilor este expresia Duhului sfânt al creştinilor.

Spre secolul al XIII-lea, se scriu lucrări în care toate noutăţile ivite prin arabi sunt articulate cu elemente ale patristicii creştine, greacă şi latină, dar şi cu izbânzile primilor scolastici (Boethius, Eriugena, Anselm, Abélard). Nu sunt simple sisteme de explicare a raportului om-Dumnezeu sau Dumnezeu-creaţie sau intelect uman-Inteligenţă agentă, ci încercări de conturare din ce în ce mai precisă şi a unei **explicaţii naturaliste despre univers**, pentru că lucrările ştiinţifice (de astronomie, fizică, matematică, mineralogie, medicină etc.) o impuneau.

Astfel, mixajele între doctrine aparent ireconciliabile erau posibile pentru că un cunoscător al teoriei iluminării intelectuale la Augustin nu

Universitatea SPIRU HARET

putea să nu o recunoască în concepţia lui Avicenna despre Inteligenţa agentă care iluminează intelectul şi-l face apt de sesizarea formelor inteligibile. În acest sens, probabil, se şi poate vorbi despre un **avicennism latin**. Ceea ce Albert cel Mare şi Toma priveau cu rezervă, un Roger Bacon va adopta: **funcţia iluminativă a Inteligenţei agente este a unui Dumnezeu personal**. Chiar şi Duns Scotus, în metafizica individualului pe care o creează, vom vedea, îl utilizează masiv pe Avicenna, chiar dacă se dezice de el în gnoseologie (cu referire la valoarea cunoaşterii naturale de care omul dispune şi în care arabul credea).

Pe măsură ce tezele filosofilor arabi erau din ce în ce mai cunoscute, reacţia teologilor creştini creştea pe măsură. La Universitatea din Paris şi din Toledo, în secolul al XIII-lea, unde filosofia arabă era la loc de cinste, se ajunge ca la 1210 să fie interzis studiul lui Aristotel, mai ales în ce priveşte fizica, metafizica sau alte discipline de ştiinţă naturală. Apoi, se revine asupra deciziei, dar trebuie să treacă cel puţin o sută de ani[124].

De acum, în gândirea medievală se pot distinge trei orientări: cea a **dominicanilor**, care pun accent pe Aristotel (dar unul epurat de greşitele înţelegeri ale arabilor) şi personajul exemplar este Toma din Aquino; cea a **franciscanilor**, care continuă neoplatonismul şi augustinismul, Bonaventura fiind piscul, şi cea a **averroiştilor**, ca la Siger din Brabant, pentru care adevăratul Aristotel este Aristotelul lui Averroes.

Printre cei care au avut legătură între primii cu asimilarea şi transmiterea culturii arabe îi amintim pe **Guillelmus din Auvergne**, **Henric din Gand** şi **Godefrinus**. Primul, în lucrări ca ***De primo principio***, ***De anima***, ***De universo***, este fără îndoială metafizician în sensul lui Avicenna şi Maimonide, chiar dacă nu-şi asumă şi cosmologia celui dintâi. În **problema universaliilor**, a căror existenţă o neagă, realizează o valoroasă **sinteză a platonismului** cu **aristotelismul** prin **avicennism**. **Henric din Gand**, la rândul lui, construieşte o **metafizică înţeleasă ca ştiinţă a fiinţei ca fiinţă**, tot pe urmele lui Avicenna, însă şi augustinismul este bine reprezentat. Ultimul, **Godefrinus** preia o parte din noetica avicenniană, mai precis doctrina asupra **intelectului pasiv**. Însă definitorie pentru această perioadă este lucrarea ***Liber de causis***, asupra căreia vom stărui mai mult.

---

[124] Ét. Gilson, *op. cit.*, spune că, deja în 1360, un licenţiat trebuia să cunoască filosofia cuprinsă în textele aristotelice care, până atunci, fuseseră interzise de aceeaşi comisie care le solicita acum (p. 359).

Universitatea SPIRU HARET

V.3. *Liber de causis* şi Pseudo-Aristotel

Această ***Carte despre cauze***, cu o influenţă covârşitoare pe tot parcursul secolului al XIII-lea la gânditorii latini, a fost tradusă în latină cu credinţa că este o operă de-a lui Aristotel, preluată de arabi, care ajungea în sfârşit în Occident. Dar în anul 1267, un anume Guillaume din Moerbeke traduce ***Elementele de teologie*** ale lui Proclus şi Toma din Aquino remarcă asemănarea textelor: ceea ce era considerat scriere aristotelică este, de fapt, o compilaţie având ca punct de plecare opera neoplatonicului grec. De atunci şi până astăzi se încearcă identificarea anonimului care a elaborat tratatul, dar şi a spaţiului cultural în care a apărut. Căutările nu sunt mult diferite de cele asumate în cazul ***Corpusului Dionysiacum***, dacă vă amintiţi. Unii consideră că este vorba despre o carte de filosofie apărută în spaţiul cultural al lui Al-Kindi, deci că este o lucrare arabă tradusă din siriacă de Ishaq ben Hunneyn şi preluată astfel de latini. Alţii consideră că este o lucrare din Andaluzia secolului al XII-lea, a unui iudeu Avendauth sau David Iudeul. O variantă recentă[125] este a Cristinei d'Ancona Costa (***Recherches sur le Libre de causis***, J. Vrin, 1995) care propune lectura comparativă a tratatului cu un altul existent în acelaşi spaţiu: ***Corpusul*** lui Dionisie Areopagitul. În acest sens, s-ar putea presupune existenţa unei variante siriace a ***Corpusului*** care să–l fi influenţat direct pe autorul ***Cărţii despre cauze***.

Dincolo de toate acestea, tratatul conţine un amestec de **doctrine proclusiene, plotiniene şi aristotelice**. Cele aristotelice sunt parcă mai puţin evidente decât celelalte, de unde şi interogaţia cu privire la faptul că a putut fi privită ca o lucrare redescoperită de-a lui Aristotel. Dar ceea ce dă importanţă majoră ideilor cuprinse în el, crede Baumgarten, este o anume teorie despre **inteligenţă**, ca una mediatoare între transcendent şi lumea creată, precum şi o anume modalitate de a concepe raportul între Unu şi multiplu.

Ne amintim că la neoplatonici un semn distinctiv îl constituia repartizarea fiinţei în trepte, într-o ierarhie anume, care mergea de sus în jos, de la superior către inferior, de la Unu la materie sau lumea multiplului. Plotin considera că din Unu emană Intelectul şi că acesta transmitea mai departe fiinţă celor inferioare lui: Sufletul lumii, sufletele individuale, materia. Intelectul era primul cauzat şi prin el era continuată procesiunea

[125] După Alexander Baumgarten, Comentariul la *Liber de causis*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002, p. 111.

Universitatea SPIRU HARET

către cele mai de jos. Dar între Unu şi Intelect nu mai exista altceva. Proclus, în schimb, aşeza henadele şi monadele între Unu şi Inteligență. Problema era de a şti ce reprezintă această Inteligență care mediază între Unu şi toate celelalte. Adică, Inteligența creează ea însăşi lucrurile sau este doar ceva ce mediază transferul perfecțiunilor formale de la cauza primă la cele aflate sub ea?

Tratatul ***Liber de Causis*** propune ambele perspective neoplatonice: inteligența este înțeleasă precum creatoare în raport cu lucrurile, dar şi ca simplă mediatoare între transcendent şi lumea creată, fără a fi ea însăşi creatoarea acestora[126]. Ce ar alege un teolog latin de aici pentru a-i servi la susținerea creației *ex-nihilo*? Evident, doar varianta în care inteligența mediază atribuirea perfecțiunilor formale lucrurilor, nu şi varianta inteligenței creatoare. Cum ar putea Duhul Sfânt să creeze lucrurile? De aceea, Albert cel Mare va considera că această inteligență mediatoare trebuie înțeleasă ca un fel de lumină răspândită în toate cele create, Bonaventura îi va nega complet participarea la creație, iar Toma şi Siger din Brabant vor alege calea de mijloc: lucrurile sunt create de cauza primă ca esențe, iar ca ființe sunt cauzate de inteligență, în sensul că primesc astfel nişte perfecțiuni adăugate apoi.

Inutil să spunem că acest concept al *mediante intelligentia* va fi fundamental pentru disputele iscate în chestiunea intelectului unic (inteligența este identică cu inteligibilul), în critica averroismului, dar şi pentru o anume înțelegere a raportului dintre Unu şi multiplu, vitală pentru teologia naturală, idee pe care Baumgarten o susține cu argumente solide în comentariul la amintita lucrare.

Astfel, neoplatonismul şi aristotelismul, alături de comentariile şi completările realizate de arabi, sunt aşezate în prelungirea doctrinei creştine, toate acestea prinzând configurație deplină în sintezele scolastice ale secolului al XIII-lea latin. Acesta este însă *în mare* aportul filosofiei arabe la dezvoltarea filosofiei latine. Alain de Libera observă că prin „Avicenna influența gândirii musulmane asupra Evului Mediu latin prinde

[126] Propoziția 87: „…(cauza primă)…este creatoare a inteligenței fără nici o mediere şi creatoare a sufletului şi a naturii şi a celorlalte lucruri prin medierea inteligenței" şi *prop. 91*: „…(cauza primă) este influentă asupra inteligenței cu toate bunătățile, precum şi asupra celorlalte lucruri prin medierea inteligenței", *Liber de causis*, p. 41.

Universitatea SPIRU HARET

contur prima dată cu adevărat: acest autor nu inițiază numai Occidentul în tainele rațiunii, ale utilizării sale profane, într-un cuvânt în ştiință, ci îl introduce şi în raționalitatea religioasă, o raționalitate foarte strictă, pusă pentru prima dată în mod riguros în slujba unei religii monoteiste"[127]. Se pare că **prima modalitate în care avicennismul prinde la latini este în formula sintezei lui cu augustinismul** şi vom vedea de ce, într-un capitol viitor.

V.4. **Întoarcerea la Augustin**

Afirmasem mai sus că exacerbarea spiritului aristotelic în cultura filosofică a avut consecințe diverse. În 1209, **Francisc din Assisi** înființa Ordinul franciscanilor, în scurt timp formându-se un grup al celor care iau atitudine negativă față de aristotelism. În schimb dominicanii, al căror Ordin a fost înființat de **Dominic** în 1215, deci după cel al „fraților cerşetori" franciscani, erau adepții aristotelismului şi-l promovau.

Convinşi că adevărata scolastică trebuie să urmărească liniile directoare stabilite în filosofia creştină a lui Augustin, franciscanii au scris mult, uneori şi opere epigonice-gigant. Este cazul lui **Alexandru din Hales** (1170-1245) a cărui operă ***Summa universae theologiae***, scrisă în mare parte de discipolii săi, era o colosală compilație din toți scolasticii latini, având greutatea unei cabaline, după expresia lui Roger Bacon. Amuzant sau nu, Alexandru din Hales a deschis o poartă către recuperarea **augustinismului,** mai ales **cu nuanță victoriană**. Va exista un adevărat fenomen de revenire la principiile filosofiei augustiniene, dar în condițiile în care nu putea fi ignorat nici *pattern*-ul ideatic arab. Chiar dacă neoplatonismul îl „rescrisese" cumva pe Aristotel, franciscanii se vor dovedi aproape de neoplatonism în măsura în care îşi vor reasuma platonismul, iar garanția reuşitei o asigurase Augustin.

Însă nu toți au procedat atât de restrictiv. **Jean de la Rochelle** (1200-1245), elevul lui Alexandru, a observat că putea fi **coroborată teoria iluminării divine la Augustin cu teoria Inteligenței agente** (*'Aql fa''al*) **la Avicenna**. Inteligența activă a arabului devine Dumnezeul creştinului, lucru care nu este posibil dacă nu este introdus şi elementul aristotelic al abstracției intelectuale. Putem vorbi în cazul lui de un **augustinism avicennian**.

[127] Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000, p. 49.

Universitatea SPIRU HARET

În afară de aceşti doi parizieni, la Universitatea din Oxford, un gânditor interesant: **Robert Grosseteste** (1175-1253) poate fi considerat un adversar al aristotelismului în favoarea augustinismului şi platonismului, chiar dacă era exersat în ştiinţele profane şi elaborase comentarii la ***Logica*** şi ***Fizica*** Stagiritului. Este primul care a sugerat necesitatea utilizării matematicii în fizică, metodă comună modernilor. Lucrurile trebuie privite însă nuanţat; este **creatorul unei metafizici a luminii**, un gen de cosmologie aparte centrată pe **teza corporeităţii luminii**. Dumnezeu este Lumina eternă, după cum îngerii sunt lumină incorporală care participă la această lumină absolută. Ca lumină, Dumnezeu este formă a tuturor lucrurilor, nu în sensul că este incorporat în substanţa lor, ci în sensul că este forma exemplară a acestora. Dumnezeu precede orice creatură, spune Grosseteste, afirmând prin aceasta şi eternitatea divinităţii, dar şi temporalitatea celor create. Îmbinând teoria augustiniană a iluminării intelective cu concepţia sa cosmologică, gânditorul oxonian a fost nevoit să recurgă totuşi la definiţia aristotelică, citită prin Augustin, a adevărului: **adevărul reprezintă adecvarea lucrurilor la *Logos***. Mintea noastră percepe adevărul numai în lumina **iluminării divine**.

V.5. **Augustinismul bonaventurian**

Născut în Italia, în 1221,**Giovanni di Fidanza** sau **Bonaventura** a fost receptat de multe ori în umbra lui Toma din Aquino, contemporan cu el, dar cercetări recente dovedesc că se poate vorbi chiar despre un complex filosofic bonaventurian, care a supravieţuit autonom şi a trecut în modernitate.

Franciscan şi *Doctor seraphicus,* Bonaventura a scris opere majore: ***Probleme controversate***, ***Breviloquium*** şi cea prin care este îndeobşte celebru: ***Itinerariul minţii în Dumenzeu.*** A fost convins, în ciuda spiritului său orientat spre mistică, de **rolul cunoaşterii filosofice pentru teologie**. Şi filosofia şi teologia sunt împreună necesare. Toată opera lui poate fi circumscrisă efortului de a stabili **relaţia sufletului uman cu Dumnezeu**, aşa cum încercase şi Augustin. Pentru aceasta era nevoie de **teologie**, care porneşte de la revelaţie şi urmăreşte efectele acţiunii divine, dar şi de **filosofie**, care porneşte de la aceste efecte şi ne ridică la Dumnezeul care le-a cauzat. Dar filosoful nu va putea ajunge la conceperea existenţei lui Dumnezeu fără ajutorul revelaţiei diriguitoare. Când se referă la filosofie,

Universitatea SPIRU HARET

însă, Bonaventura atrage atenţia asupra capcanelor aristotelismului. Aristotel, spune el, este un eminent în ale filosofiei naturale, dar un metafizician care, prin consecinţele teoriilor sale, susţine că lumea este eternă. Astfel, Aristotel devine emblema celor care neagă creaţionismul şi ridică semne de întrebare asupra naturii cunoaşterii divine şi a providenţei.

Lui Aristotel îi reproşează în principal teoria intelectului unic pe care Averroes a preluat-o de la el şi a dezvoltat-o şi prin care este anulată nemurirea personală. Individului i-ar fi, aşadar, imposibil să atingă beatitudinea, dar şi să primească răsplata sau pedeapsa pentru faptele din timpul vieţii. Dincolo de aristotelism (o parte chiar şi prin el), filosofia putea pune la dispoziţia credinciosului argumente raţionale în favoarea existenţei lui Dumnezeu, fără a apela la dogmă, soluţie adoptată şi de Anselm mai devreme. Dacă nu preia metafizica aristotelică, în schimb va utiliza elemente ale acestei filosofii cu alte ocazii. Deci, tendinţele aristotelice nu lipsesc complet, dar fondul de cugetare bonaventurian este unul **neoplatonic-augustinian**.

Referitor la **dovezile raţionale pentru afirmarea existenţei lui Dumnezeu**, Bonaventura va prelua de la Augustin **proba plecând de la sensibile**: de la cunoaşterea finitului, mişcării, imperfecţiunii, multiplului, fiinţelor contingente, omul poate accede la înţelegerea infinitului, nemişcatului, perfecţiunii, Unului, Fiinţei necesare. Şi Anselm procedase similar în ***Monologium***. Se pare, deci, că nu neagă posibilitatea naturală a omului de a-l cunoaşte pe Dumnezeu pornind de la cele create, mai ales că face apologia capacităţii minţii de a se ridica la inteligibile pornind de la cele sensibile. Aceasta ridică o obiecţie: de ce nu posedă atunci toţi oamenii o cunoaştere explicită şi adecvată despre Dumnezeu? Răspunsul este subtil: aici intervine rolul sufletului omenesc, imagine a lui Dumnezeu, care prin reflecţie trebuie să transforme cunoaşterea lui Dumnezeu în ceva implicit lui. Orice om dovedeşte o atracţie naturală către fericire sau beatitudine. Or suprema fericire este Dumnezeu. Nu ne putem dori atât de mult decât ceva despre care avem o anume reprezentare sau cunoaştere. Orice dorinţă are un obiect precis. Concluzia: cunoaşterea lui Dumnezeu este sădită în mod natural în sufletul omenesc. Întors în sine însuşi prin reflecţie, sufletul recunoaşte în el prezenţa lui Dumnezeu, activitatea lui în el. Cu alte cuvinte, în propria imagine de sine sufletul îl vede, îl recunoaşte pe Dumnezeu. **Prin contemplarea sufletului de sine şi în sine se obţine o cunoaştere mai adecvată a lui Dumnezeu decât cea obţinută plecând de la sensibile**.

Universitatea SPIRU HARET

În plus, pe linie platonic-augustiniană, Bonaventura afirmă **existența înnăscută şi virtuală,** în suflet, a **ideii perfecțiunii**. Astfel, sufletul, prin iluminarea divină, primeşte forma ideii de perfecțiune. În ***Itinerariul minții în Dumnezeu*** chiar apasă pe ideea că mintea noastră poate primi adevărurile eterne numai prin **iluminarea divină**. Nici un adevăr nu este cert dacă nu rezultă în intelect în urma manifestării Adevărului însuşi. Afirmația că Dumnezeu nu există atrage după sine negarea sursei luminii atât de necesară minții pentru a accede la adevăr.

Care sunt, aşadar, adevărurile pe care le putem afla despre Dumnezeu prin adâncirea în sufletul nostru? Mai întâi, ca şi Augustin, afirmă că Ideile îşi au izvorul în Cuvântul divin. Cuvântul divin este arhetipul creației, este *similitude expressa* a lui Dumnezeu, exprimă ceea ce poate crea Dumnezeu, îl exprimă în efectele sale. El conține Ideile tuturor creaturilor, posibile sau actuale, Idei ale genurilor şi speciilor, dar şi ale individualelor concrete. Aceste Idei sunt însă **una** ontologic şi putem distinge între ele doar pe calea rațiunii[128].

Dumnezeu cunoaşte toate lucrurile pe care le-a adus la existență, o cunoaştere de tip aprobativ, în spiritul ***Genezei***: „…şi a văzut că era bine". Dar există şi lucruri rele, deci Dumnezeu le cunoaşte şi pe acestea fără ca Ideea de rău să reprezinte un arhetip, o Idee divină, ci, mai curând, o privație a celor create de Ideea binelui. Pe de altă parte, Dumnezeu posedă cunoaşterea tuturor posibilelor (*cognitio intelligentiae)*, fiind cauză a tuturor celor care devin actuale în derulare temporală. Aceasta înseamnă că **lumea nu este eternă, ci are un început în timp**. Bonaventura vrea chiar să demonstreze cu argumente raționale că nu poate fi exclusă ipoteza creației din nimic a celor ce sunt. Mai întâi, a admite că lumea este eternă (aşa cum spusese Aristotel) însemna a admite **regresia la infinit**. Dacă ea ar fi eternă, ar fi trebuit ca până în prezent să se fi scurs o infinitate de revoluții solare. Cum infinității nu i se poate pune o stavilă, înseamnă că nu s-a ajuns până la momentul temporal prezent, pentru că un timp infinit este unul infinit şi nu finit, având o limită. Aşadar, **numai Dumnezeu este etern, lumea nefiind coeternă cu el**. Dacă timpul ar fi etern, atunci el nu ar avea un început şi nici nu ar ajunge (în sensul limitei) la segmentul temporal pe care noi îl numim „prezent". Pe de altă parte, este inacceptabilă ipoteza

[128] *Plures secundum rationem intelligendi, apud* Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Medieval Philosophy,* Image Books, Dobleday, 1993, p. 260.

Universitatea SPIRU HARET

existenței concomitente în timp a unei infinități de individuale concrete. Aceasta ar însemna că numărul oamenilor este infinit, sufletele lor în număr infinit, ceea ce intră în contradicție cu dogma creştină. Toate acestea dovedesc, crede Bonaventura, **imposibilitatea de a susține teza eternității lumii**. Este obligatoriu deci să acceptăm teza *esse post non-esse*, adică a trecerii în ființă din neființă sau la existență din nonexistență, din nimic, a tuturor lucrurilor create.

Bonaventura consideră că acest aspect este vital şi pentru a da seamă de **existența providenței divine**. Dacă nu Dumnezeu a creat lumea, atunci el nu ar fi avut cum să aşeze în fiecare lucru **rațiunea de a fi ceea ce este lucrul ca atare** şi prin care noi putem ajunge să-l cunoaştem pe Dumnezeu ca şi Creator al lui. Astfel, asemenea Cauzatorului cel necauzat aristotelic, Dumnezeu s-ar ocupa doar cu contemplarea de sine, ceea ce este absurd de vreme ce transmite, prin textele revelate, un mesaj salvific pentru omenire. O altă dovadă a existenței unei legături între Dumnezeu şi cele create este posibilitatea de a recurge la **analogie**. Asemănarea lucrurilor cu Dumnezeu şi a Lui cu lucrurile reprezintă o specie a analogiei. Atributele pozitive pe care i le acordăm lui Dumnezeu sunt doar analogii care ne ajută să ne apropiem cât de cât de cunoaşterea esenței divinității, cunoaştere care nu poate fi, însă, niciodată desăvârşită.

Trebuie să distingem între **lucruri** ca *vestigium Dei* şi **ființele raționale** ca *imago Dei.* Orice lucru creat, nedotat cu rațiune, este o vestigie, un **simbol** al lui Dumnezeu: pe de o parte, în măsura în care este efect al acțiunii divine şi este conform lui Dumnezeu potrivit Ideii divine, pe de alta, prin efectele dovedite pe care orice lucru creat le produce la rându-i în complexul celor existente. **Omul** însă, mai mult decât un simplu simbol, este **imagine** a lui Dumnezeu, adică posedă ca atribut **spiritualitatea**, prin care se şi poate apropia de Creatorul său.

Umbra Dei (umbră a lui Dumnezeu), fiecare **lucru** este compus dintr-o **materie şi o formă**. Dar materia la Bonaventura are o accepție aparte: ea trebuie înțeleasă în legătură cu principiul potențialității. **Nici spirituală, nici corporală**, materia în sine nu poate exista decât asociată unei forme definite. Aceeaşi în ființele materiale şi spirituale, **materia spirituală**, ca potențialitate pură, devine materia pe care o sesizăm în ordinea sensibilului, în actul percepției, prin unirea cu o materie corporală. Ne întrebăm firesc: care este atunci **principiul individuației**? O anume substanță individuală devine ceva concret şi bine definit ca specie atunci

Universitatea SPIRU HARET

când primeşte **o formă**. Aşadar, **individuaţia este dată de substanţa compusă din materie şi formă**.

Această concepţie despre existenţa unei materii spirituale îi va ajuta lui Bonaventura să clădească propria viziune asupra **sufletului uman**, plecând de la înţelegerea omului ca imagine a lui Dumnezeu. Evident, sufletul este **nemuritor**, ca şi la Augustin, fiind **forma trupului**. Astfel, **sufletul raţional** este un **act** sau o **entelehie a trupului**. Întrucât fiecare trup este distinct de celelalte trupuri existente, este logic ca şi sufletul asociat unui trup distinct să fie diferit de celelalte suflete. Ca **formă inteligentă**, sufletul este **viu** şi **dotat cu liber arbitru**. Este o **substanţă spirituală alcătuită dintr-o materie spirituală şi o formă spirituală**, acestea conferindu-i individuarea. Dacă vă amintiţi, Augustin căutase dovezi pentru a dovedi nemurirea sufletului. Bonaventura deduce **nemurirea sufletului** din certitudinea existenţei lui Dumnezeu. Dumnezeul cel viu sădeşte în el atracţia şi dorinţa nestăvilită după beatitudine, după absoluta fericire.

Sufletul fiecărui om este o individualitate, dar nu în sensul în care concepea acest lucru un Averroes. Pentru filosoful arab, intelectul nu era distinct pentru fiecare om, ci o substanţă unitară, o inteligenţă cosmică care supravieţuia individului şi avea continuitate temporală, dar nu asigura nemurirea lui personală. Pentru Bonaventura, **intelectul este gol la naştere** şi capătă conţinut prin ceea ce primeşte de la **simţuri** şi prin **imaginaţie**. Atunci când intră sub incidenţa simţurilor noastre, fiecare obiect al cunoaşterii produce în noi **o specie sensibilă** care este judecată de intelectul nostru şi astfel se produce **percepţia**. Din imaginile sensibile, intelectul obţine prin abstractizare **cunoştinţele inteligibile**. Astfel, distingem între un **intelect posibil** care nu este pasiv, ci **activ**, în sensul că organizează raţional impresiile pe care le primim de la organele de simţ şi un **intelect agent propriu**, deci nu separat, care efectuează propriu-zis abstragerea inteligibilelor prin **iluminarea intelectului posibil**. Este însă doar o distincţie pe care o operează mintea noastră între ele; în fond, sunt două funcţii complementare ale oricărui suflet distinct. Aceste două funcţii coroborate permit abstragerea speciilor din imaginaţie, fără a putea spune cu claritate unde îşi începe şi unde îşi sfârşeşte fiecare misiunea. Adevărul cunoaşterii noastre este garantat de **iluminarea divină asupra intelectului.** Astfel ni se descoperă adevărurile necesare sau principiile teoretice ale tuturor lucrurilor. Aşadar, sufletul nu trebuie să posede idei înnăscute, ci

Universitatea SPIRU HARET

pur şi simplu să se afle într-un contact nemijlocit cu Ideile divine inteligibile care-l iluminează. Putem vorbi despre **ineism doar la figurat**, în sensul că intelectul nostru, prin iluminare, poate să acceadă la principii în universalitatea lor, până în proximitatea Ideilor divine (pe care, însă, nu le va cunoaşte niciodată cu adevărat). Adică posedă această abilitate de a ajunge la principii, din naştere. Existente în Dumnezeu, Ideile divine rămân ascunse puterii minţii noastre. Aşa se şi poate explica lipsa unei cunoaşteri explicite a lui Dumnezeu la toţi oamenii, urmând ca numai cei ce-şi exersează sufletul raţional prin reflecţie să dobândească o cunoştere mai adecvată a divinităţii: „…este necesar să intrăm în mintea noastră care este imaginea lui Dumnezeu eternă şi spirituală şi înlăuntrul nostru; şi aceasta este o păşire în adevărul Domnului"[129].

Adevărul semnifică **adecvarea lucrului la intelect** sau invers (*adaequatio rei et intellectus*) şi presupune sau subîntinde atât obiectul de cunoscut, cât şi posibilitatea intelectului de a cunoaşte. Mintea noastră devine permanent şi este sediul îndoielii, al erorii, dar şi receptacolul raţiunilor eterne (*rationibus aeternis)* sau al Ideilor divine. Cum afirmam mai sus, aceste Idei divine nu ne sunt însă cunoscute nemijlocit, nu le aprehendăm în ele însele. Pe alocurea, deci, Bonaventura este **sceptic moderat, dar nu agnostic**. Pe de o parte, **raţiunile eterne** şi necesare acţionează asupra **intelectului**, pe de altă parte intelectul nu poate accede singur şi necondiţionat la principii. Este greu de explicat cum anume raţiunile eterne pot avea o astfel de acţiune directă asupra intelectului fără ca acesta să aibă cunoştinţe clare despre ceea ce acţionează asupra lui. Cert este că iluminarea divină aduce intelectul în starea de a aprehenda ceea ce este neschimbător sau esenţial în permanenta schimbare a lucrurilor, aşa cum ne apare ea în experienţă. Iluminarea divină nu-şi poate definitiva acţiunea dacă nu lucrează pe fondul deja existent al cunoaşterii sensibile. Aşadar, Bonaventura este şi **empirist**, punând mare preţ pe cunoaşterea provenită de la simţuri, fără de care nu am obţine cunoaşterea obiectelor sensibile. Cunoaşterea sensibilă este treaptă către teognozie, baza pe care se clădesc şi desăvârşesc celelalte tipuri de cunoaştere: „ şase sunt treptele puterilor sufletului pe care ne înălţăm de la lucrurile infime la cele mai înalte, de la cele exterioare la cele interioare, de la cele temporale la cele eterne, adică simţurile, imaginaţia, raţiunea, inteligenţa, vârful minţii (*apex*

[129] *Între Antichitate şi Renaştere,* vol. II, p. 18.

Universitatea SPIRU HARET

mentis), aşadar scânteia sinderezei"[130]. **Teologia simbolică** se construieşte plecând de la **sensibile**, **teologia propriu-zisă** plecând de la **inteligibile**, iar **teologia mistică** plecând de la **extaz**, stare de suspendare completă a minții.

Recuperator al direcției augustiniene în perimetrul filosofiei, Bonaventura va construi un model de gândire urmat cu fidelitate de alți reprezentanți ai Universității din Paris, Oxford sau din universitățile italiene. Toți aceştia îl considerau pe Augustin un gânditor mai important decât era Aristotel. Un număr esențial de teze trece de la Augustin, prin Bonaventura, în opera unor gânditori care sunt la fel de interesați precum înaintaşii să evidențieze raportul dintre rațiune şi credință. Deşi, cronologic, ar trebui să fie analizați mai târziu, alegem totuşi să-i prezentăm în continuare. Aceasta pentru a fi mai evident care sunt preluările din augustinism şi bonaventurianism, dar care sunt şi delimitările în raport cu ele. În mod firesc, ar fi trebuit să continuăm cu Albert cel Mare şi Toma din Aquino, cei care, deşi îl prețuiesc pe Augustin, nu-l plasează mai sus decât pe Aristotel, filosoful prin excelență.

V.6. **Continuatori ai augustinismului în spirit bonaventurian. Preluări şi dezvoltări corective**

Este cazul, în Italia, al lui **Matei din Aquasparta** (1240-1302), urmaşul lui John Peckham şi elev al lui Bonaventura la Paris. S-a remarcat ca aprig **apărător al augustinismului bonaventurian împotriva aristotelismului tomasian**. În fapt, şi-a dorit să clarifice tezele esențiale ale lui Bonaventura şi a scris ***Comentarii*** la ***Sentințele*** acestuia.

Admite că ideile pe care le are intelectul şi pe care le formează despre sensibile sunt mediate de **cunoaşterea prin simțuri**, dar obiectele materiale nu pot afecta decât trupul, nu şi sufletul. Doar sufletul, însă, este cel care garantează apariția senzației. **Intelectul activ** modifică aceste species sensibilis şi produce ideile în **intelectul pasiv**. Ca şi Bonaventura, pune accent pe **teza iluminării divine**, în sensul că sufletul singur nu poate conduce către cunoaşterea certă. Iluminarea este ajutorul direct, palpabil, efectul acțiunii lui Dumnezeu asupra intelectului uman, pentru a-l face apt să dobândească cunoaşterea. Matei respinge teza lui Toma, a cunoaşterii prin reflecție, după cum vom vedea, dar şi pe cea a cunoaşterii directe a

[130] *Idem*, p. 19.

Universitatea SPIRU HARET

lucrurilor singulare. Speciile universale, prin care cunoaştem universalele, nu sunt o condiție suficientă a cunoaşterii speciilor singulare (şi prin care cunoaştem lucrurile singulare). Respinge, de asemenea, teza individuației tomiste: **individuația se realizează prin materie şi formă**, nu prin materie şi cantitate.

Cea mai deplină opoziție o manifestă față de Toma în problema capacității sufletului de a avea autocunoaştere. Bonaventurian, Aquasparta consideră că este de-a dreptul absurd să gândim că sufletul este în aşa mare măsură prizonier al trupului încât să nu poată cunoaşte nimic decât prin imagine sau fantasmă, mai bine zis să nu poată dobândi cunoaşterea propriilor dispoziții decât indirect (aşa cum susținea Toma). Este adevărat că sufletul are nevoie de anumiți stimuli proveniți de la organele de simț pentru a declanşa procesul cunoaşterii şi că, apoi, reflectând asupra propriilor percepții, devine conştient de puterile sale de cunoaştere în act. Adăugându-se la aceste abilități inerente sufletului raţional şi **iluminarea divină**, rezultatul contopirii acestor două puteri constă în **posibilitatea autocunoaşterii certe**. Tot certe sunt şi cunoştințele noastre din perimetrul aritmeticii şi al logicii, tocmai din acest motiv.

Distinctă de augustinism este poziția precumpănitor empiristă în **gnoseologie**: există o cunoaştere, insistă Matei, a **simțurilor**, a **experienței** şi a **memoriei**. Din acest punct de vedere, Aquasparta recuperează ceva şi din aristotelism, pentru a mai atenua puțin din accentul exagerat pus de Augustin pe cunoaşterea interioară.

Un alt augustinian este **Petru Iohannis Olivi** (1248-1298), franciscan dedicat care a elaborat şi analizat teze pe care, mai târziu, Scotus le va dezvolta în manieră proprie. Nu există element al complexului de idei augustinian care să nu fie prezent şi la Olivi: existența pluralității formelor, concepția hilemorfică asupra sufletului etc. Dar întreprinde şi unele corecturi: există anumite facultăți ale **sufletului** (partea **senzitivă** şi cea **vegetativă**) care se află în strânsă uniune cu trupul pe care îl in-formează, dar **facultatea sa intelectivă** are legătură cu trupul doar în măsura în care ea este unită cu celelalte părți ale sufletului. Concepția este aristotelică, aşa cum apare ea în ***De anima*** şi a cărei analiză explicită o vom face la Toma din Aquino, în marea dispută asupra intelectului împotriva averroismului. Olivi a ales această variantă pentru a evita să afirme că sufletul este doar forma trupului şi atât, dar şi pentru a salva teza unității substanțiale a sufletului şi a trupului în concepția despre om. Aceste **trei părți-forme ale**

Universitatea SPIRU HARET

sufletului se constituie într-o unitate a aceluiaşi suflet raţional, ţinând de o aceeaşi materie spirituală.

Accentuând ideea că sufletul intelectiv nu in-formează trupul în mod direct şi esenţial, teoria oliviană a căzut în dizgraţia Conciliului de la Vienne din 1311, care vedea periclitată concepţia asupra unităţii trup-suflet a omului. Acelaşi Conciliu însă nu a obiectat şi asupra teoriei pluralităţii formelor, pe care a acceptat-o, făcând loc expansiunii tomismului în defavoarea augustinismului.

Nici gânditorii din Oxford sau Cambridge n-au scăpat influenţei tezelor lui Augustin. Recent şi mai atent studiată este opera lui **Roger Marston** (m. în 1303), care continuă direcţia de promovare a ideii pluralităţii formelor, a compoziţiei hilemorfice a sufletului, a iluminării intelectuale, a înţelegerii intelectuale a lucrurilor singulare. A luat atitudine împotriva tomismului din două motive majore: Toma îi lasă impresia că aproape acceptă teza eternităţii lumii şi respinge nepermis existenţa raţiunilor seminale. În lucrarea ***Despre suflet***, amintind chiar de lucrarea cu acelaşi nume a lui Augustin, Marston dezvoltă o **teorie asupra sufletului prin armonizarea concepţiei alfarabiene şi avicenniene asupra Inteligenţei Agente cu doctrina iluminării divine a lui Augustin**. Pentru el, Inteligenţa Agentă este Dumnezeu şi, într-adevăr, se prezintă ca o inteligenţă separată, însă este şi iluminatoare a intelectelor umane. Omul posedă şi el un **intelect activ** ce trebuie înţeles ca dispoziţie a sufletului pentru accederea la adevăr; este lumina increată şi eternă care a impregnat mintea noastră pentru a o face aptă de cunoaştere. Ca şi Olivi, procesul cunoaşterii debutează cu **senzaţia**, continuă cu **imaginile furnizate de imaginaţie** şi se încheie prin **actul abstragerii realizat de intelectul agent**. Restul este desăvârşit de iluminarea divină, cea care are rolul de a forma cunoşterea umană şi de-a ne conduce la aprehensiunea adevărurilor eterne. Aceasta este, din perspectiva lui Marston, calea cunoaşterii sigure.

Petrus din Trabes, despre care ştim şi mai puţine, poate fi considerat un **reformator al augustinismului**; întâlnim şi la el sugestia lui Olivi că numai părţile senzitivă şi vegetativă ale sufletului informează trupul, precum şi pe cea a materiei spirituale comune a facultăţilor sufletului. Cea mai importantă reformă la augustinism constă în afirmarea **luminii naturale a sufletului**, sinonimă de facto cu iluminarea divină. Pare o apropiere de tomism, dar nu foarte clară. Intelectul este unul, deopotrivă activ şi pasiv, în acelaşi timp, şi posedă o capacitate naturală de cunoaştere

Universitatea SPIRU HARET

certă. Oricum, perfecțiunea în sensul umanului constă în mobilizarea sufletului intelectiv, care nu in-formează trupul, ci este liber de corporalitate şi ca formă şi în act.

Richard din Middleton se apropie şi mai tare de ideile tomiste. A scris un ***Comentariu*** *la* ***Sentințele*** lui Petrus Lombardus, precum şi ***Quaestiones Disputatae şi Quodlibets***. Şi el trebuie privit ca un gânditor care corectează perspectiva franciscană asupra augustinismului. Întâi de toate, se declară neconvins de posibilitatea de a dovedi printr-un argument ontologic existența lui Dumnezeu şi propune varianta, mult mai justă, a **dovezilor prin cauzalitate**, deci *a posteriori*. Ca şi Petrus din Trabes, identifică iluminarea divină cu lumina naturală proprie intelectului agent, iar de la Matei din Aquasparta preia ideea cunoaşterii empirice ca bază a întregii cunoaşteri, plus ideea abstragerii intelectuale. Richard rămâne augustinian prin susținerea ideii pluralității formelor, prin respingerea distincției între existență şi esență, dar se apropie de dominicanii aristotelicieni prin celelalte.

V.7. **Raymundus Lullus şi *Ars Magna***

Însă cel mai interesant filosof franciscan este **Raymundus Lullus** (1235-1315), un personaj exotic, apropiat spiritului modernilor prin metoda de cercetare. A scris ***Ars Magna***, o lucrare ce dă încă bătaie de cap istoricilor filosofiei. Altfel opera sa este imensă (se pare că a scris peste 500 de lucrări) şi aduce contribuții la dezvoltarea metafizicii, logicii, misticii şi chiar a romanului filosofic. Dintre toate, ***Ars magna et ultima*** (***Marea artă şi ultima***) este celebră. După spusele sale, scopul acestei lucrări este acela de a indica o **metodă sigură de aflare a adevărurilor necesare oricărei minți**, începând cu ceea ce se poate gândi despre Dumnezeu şi terminând cu aprehendarea oricărui lucru concret şi singular.

Primele cuvinte ale scrierii sunt acestea: „Întrucât *a şti înseamnă a şti universal*, pentru a putea ajunge prin universal la particular, vom arăta în cele ce urmează care sunt universaliile”[131]. Astfel, Lullus începe prin identificarea şi indicarea a nouă *praedicata absoluta,* **predicate absolute sau transcendente:** *bonitas, magnitudo, aeternitas* sau *duratio, potestas,*

[131] În antologia *Filosofie spaniolă în texte. Evul Mediu. Renaşterea,* Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1991, p. 15-76, găsiți *Introducere la Ars Magna*, în traducerea Esdrei Alhasid, cu un studiu incipient şi note de Gheorghe Vlăduțescu.

Universitatea SPIRU HARET

sapientia, voluntas, virtus, veritas şi gloria (Bunătatea, Măreția, Eternitatea sau Durata, Înțelepciunea, Voința, Virtutea, Adevărul şi Gloria). Acestora li se adaugă alte nouă concepte care exprimă **relații între cele create** şi pe care le denumeşte *praedicata relata***, principii instrumentale sau predicate relative**: *diferentia, concordantia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas, minoritas* (diferența, concordanța, împotrivirea, principiul, mijlocul, scopul, mărimea, egalitatea şi micimea). Acestor două seturi de principii, unele absolute şi transcendente, altele relative şi „imanente", le adaugă un set de **întrebări** (*quaestiones*): *utrum?, quid?, de quo?, quare?, quantum?, quale?, quando?, ubi?, quomodo?* şi *cumquo?* (dacă este, ce este, de ce este, pentru ce este, cât este, care este, când este, unde este, în ce fel este şi cu ce este?). Urmând anumite **reguli**: posibilitate, esență, materialitate, formalitate, cantitate, calitate, vremelnicie, motivație, instrumentație –modalitate –societate, putem analiza anumite **subiecte** (*subiecta)* şi ne putem asigura buna lor înțelegere şi, finalmente, cunoaştere: *Deus, angelus, coelum, homo, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa, instrumentativa* (Dumnezeu, înger, cer, om, imaginație, senzitivitate, vegetativul, elementativul şi instrumentativul).

Lullus crede cu tărie că o anume artă de combinare a tuturor acestora ar conduce, în final, la emiterea unor adevăruri certe despre tot ce preocupă mintea umană, fără a mai fi necesar apelul la autorități sau parcurgerea unor surse diverse de informare. Pentru a uşura efortul, Lullus imaginează nişte cartonaşe sferice suprapuse, unul imobil pe care sunt înscrise toate substanțele, celelalte mobile (cu predicatele transcendente şi relative) pentru ca, potrivit unei anumite măsuri, să putem vedea ce predicate şi de ce tip corespund fiecărei substanțe în parte. Toată această combinatorică stranie a fost privită cu rezervă de mulți dintre cei care s-au aplecat cu oarecare curiozitate asupra ei. Foarte curând s-a răspândit amuzanta ipoteză că nici măcar Lullus nu ştia să folosească această metodă comică şi neserioasă[132].

[132] Descartes a fost nu numai suspicios, dar şi cinic în privința rezultatelor acestei metode de axiomatizare. Leibniz, dimpotrivă, a încercat să construiască o artă combinatorie inspirată de înaintaşul său: *De arte combinatoria* (scrisă în 1666). Totuşi l-a şi criticat pentru alegerea arbitrară a conceptelor, pentru obsesia referitoare la serii şi la cifra nouă, concluzionând că arta lui este mai degrabă o topică utilă retoricii şi prea puțin sistematică şi valoroasă pentru raționamentele filosofilor cu greutate.

Universitatea SPIRU HARET

Încă mai ieşit din comun este motivul pentru care Lullus s-a străduit atât. Cu puternice înclinaţii de apologet, el şi-a dorit să găsească o modalitate de convertire la creştinism mizând pe raţionalitatea proprie fiecărui individ, altfel spus, pe lumina naturală a intelectului fiecăruia. De aici ideea acestei arte a cercetării, a demonstraţiei şi a invenţiei (*ars investigandi, demonstrandi et inveniendi*). Anton Dumitriu[133] încearcă să explice de unde putea să ia spaniolul ideea unei astfel de logici calculatorii şi optează pentru sugestia lui Prantl (***Geschichte der Logik im Abendlande,*** III, p. 155): de la cabaliştii evrei. Dovadă şi o lucrarea a lui Lullus: ***De audito cabbalistico*** (***Despre învăţătura cabalistică***) unde apar iar teze despre o artă combinatorie de acest gen. Este o modalitate de a pune logica în slujba metafizicii, dar şi în slujba moralei, pentru că nu lipsesc nici seturile de câte nouă **virtuţi** (justiţie, prudenţă, tărie sufletească, cumpătare, credinţă, speranţă, milă, răbdare şi pietate) şi nouă **vicii** (zgârcenie, lăcomie, desfrâu, aroganţă, trândăvie, invidie, mânie, minciună, nestatornicie).

Ca să înţelegem mai bine, să luăm ca exemplu **subiectul Dumnezeu**, primul sau cel mai „înalt". Combinând toate elementele tabelelor sale reiese că: "Dumnezeu este acea entitate în care bunătatea, măreţia, eternitatea şi celelalte demnităţi ale sale sunt acelaşi lucru numeric. Dumnezeu este acea entitate care este plenitudinea, care nu are nevoie de nimic în afară de sine. Dumnezeu este bunătatea, măreţia, eternitatea şi celelalte demnităţi ale sale, afară de împotrivire, nici majorat şi nici minorat. Omul poate vorbi despre Dumnezeu prin cele zece întrebări generale. Întrebând, deci, dacă există Dumnezeu, ce este Dumnezeu, de ce este Dumnezeu etc., urmăm cele patru condiţii *(n.n.*: definiţia, diferenţa, concordanţa şi mărimea) pe care le-am pus, afirmăm în Dumnezeu întreaga perfecţiune şi negăm şi dăm la o parte tot ce am putea gândi că-i lipseşte"[134].

Prin aceeaşi metodă am stabili nu numai predicatele potrivite fiecărei substanţe, dar am identifica şi **principiile fiecărei ştiinţe după propriul subiect**. De pildă, teologia, care-l are ca subiect pe Dumnezeu, are următoarele principii: esenţa divină, viaţa, demnitatea, faptele, formele, relaţiile între persoane, preceptele, expunerile etc. Lullus distinge ferm între teologie şi filosofie. Aceasta din urmă are ca subiect „desfătarea produsă de

[133] Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 697.
[134] *Filosofia spaniolă…,* p. 39.

Universitatea SPIRU HARET

erudiție", iar scopul său este de a ajunge la cunoaşterea cauzei prime şi a secretelor efectelor acestei cauze prime. Astfel, principiile filosofiei sunt: mişcarea, inteligența, globul pământesc, forma universală, materia primă, natura elementelor, elementele simple etc.

Ca atare, **filosofia** se împarte în **filosofie naturală** (ştiința lucrurilor naturale), **filosofie morală** (ştiința lucrurilor morale) şi **filosofie predicatorie** (ştiința alocuțiunii). La rândul ei, **filosofia naturală** conține **metafizica** (ştiința lucrurilor spirituale transcenden- te, a divinului, angelicului şi a ființelor raționale), **fizica** (ştiința lucrurilor inferioare, naturale şi a elementelor) şi **matematica** (ştiința lucrurilor naturale considerate în cantitatea lor) şi speciile matematicii: **geometria, astrologia, muzica şi aritmetica. Filosofia morală** se subdivide în **monastică** (ştiința guvernării de sine), **economică** (ştiința guvernării de către unul a celor mulți) şi **politică** (ştiința guvernării celor mulți pentru cei mulți). Ultima, **filosofia predicatorie** este constituită din **gramatică** (modul de a vorbi congruent, ştiința competenței), **logică** (ştiința despre adevăr) şi **retorică** (ştiința eleganței şi frumuseții discursului).

Arta lui trebuia, însă, să fie cheia tuturor acestor ştiințe. Nu trebuia concepută întrebare la care această ştiință sau artă generală să nu răspundă. Ideea era de a crea **o ştiință generală pentru toate ştiințele**[135]. Adică trebuia să fie fundamentată pe principii proprii şi cu maximum de generalitate posibil, care să includă, ca particulare, principiile oricărei ştiințe. *Ars suprema omnium humanarum scientiorum,* această ştiință trebuia să se situeze deasupra metafizicii şi logicii, dar să le şi subsumeze pe amândouă.

Din perspectiva logicianului, Lullus poate fi înscris în cercul logicienilor matematicii. Anton Dumitriu[136] considera că „în arta lui Lullus se distinge precis o primă încercare de axiomatizare, adică de despărțire a noțiunilor primitive şi a principiilor, de cele derivate şi a regulilor de derivare". Aportul lui la dezvoltarea logicii este dovedit şi de consituirea unor adevărate şcoli de logică lulliană în Europa secolului al XIII-lea. Dacă ne gândim că această logică este una care trebuie să servească actului de convertire a musulmanilor la creştinism, una care să lupte împotriva averroismului cu armele averroismului, opera lui ne devine şi mai curioasă. Într-adevăr, Lullus a exprimat cel mai concis poziția averroistă în privința

[135] *Quod sit una scientia generalis ad omnes scientias.*
[136] Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 703.

Universitatea SPIRU HARET

relației dintre teologie și religie, printr-o sintagmă nemuritoare: **cred că este adevărată credința și înțeleg că nu este adevărată** (*credo fidem esse veram et intelligo quod non est vera).* Luptă cu toată credința și rațiunea împotriva unei astfel de departajări . Pentru Alain de Libera „geniul lui Raymundus Lullus rezidă în faptul că propune o nouă *logică revelată* cu scopul ca, rațiunea rămânând una, musulmanii să fie constrânși tocmai din cauza aceasta să schimbe Legea"[137].

V.8. **Roger Bacon și știința experimentală**

Născut pe la 1214, la Dorsetshire, elev al lui Grosseteste la Oxford, profesor atât la Oxford, cât și la Paris, franciscanul **Roger Bacon** este un spirit care s-a preocupat de teologie și filosofie, dar și de știință. Asemenea lui Grosseteste, Bacon accentuează rolul matematicii pentru științe, dar și al cunoașterii experimentale în genere.

La el vom întâlni o filosofie care o adună pe cea a lui Augustin, Bonaventura, dar și pe cea a lui Aristotel, a stoicilor sau a lui Averroes (prin terminologie, nu prin semnificație). Să adăugăm și credința în idealul primilor apologeți și patristicieni în existența unei unice înțelepciuni pe care Dumnezeu a dat-o oamenilor în măsuri diferite, fie în cugetarea păgână, fie în religia cea adevărată. Însă a fost deopotrivă atras de fenomenal și de știința naturală, așa încât a dorit să stabilească nu numai **raportul dintre filosofie și teologie, dar și raportul acestora cu știința**. Din acest motiv este Bacon atât de interesat de matematică și de **știința experimentală,** termen care apare pentru prima oară în a lui ***Opus majus*** (1265-1268) și care a intrat definitiv în istoria filosofiei și a științei. Oricum, Bacon n-a dorit poate altceva decât să dea seamă în continuare de necesitatea adunării tuturor științelor într-un corpus unitar subsumat teologiei. Dar, atunci când vorbește despre unitatea științei, nu scapă din vedere două științe care, după spusele lui, au rol propedeutic pentru teologie: dreptul canonic și filosofia. De aici diferența față de știința modernă. Citindu-l pe Bacon ne dăm seama că în vreme ce medievalii construiau o știință speculativă și contemplativă, modernii vor înlocui acest mod de a face știință cu unul în care se pune accent pe dezvoltarea tehnicii, deschizând drum științei contemporane, atât de specializată.

[137] Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu,* Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 55.

Universitatea SPIRU HARET

Ca imagine generală, spiritul vremii era fie platonic augustinian, fie aristotelic-dominican, fie averroist[138], dar observăm şi o tendinţă spre **dezvoltarea cercetării ştiinţifice**. Această mişcare ştiinţifică se străduia, cel puţin la Oxford, să rămână în afara sferei de influenţă a catolicismului şi continua eforturile iniţiate de gânditorii arabi. Oxfordul era o universitate evident favorabilă matematicii şi ştiinţelor experimentale, probabil datorită apropierii de mai vârstnica Şcoală de la Chartres, unde se făcuse un prim pas viguros către cercetarea ştiinţifică.

În ceea ce-l priveşte pe Bacon, considerat de unii cel mai important reprezentant al gândirii ştiinţifice medievale, să spunem că era mai degrabă interesat de **aspectul metodei ştiinţifice** şi mai puţin de aplicarea ei efectivă sau de obţinerea unor rezultate concrete. Nu era chiar comun pentru un franciscan să afirme că nu putem cunoaşte nimic din lucrurile acestei lumi dacă nu stăpânim ştiinţa matematicii, idee pe care un modern ca **Francis Bacon** a înţeles-o mai puţin decât predecesorul său.

Atât cât era franciscan, Roger Bacon a admis **teza iluminării divine asupra intelectului uman**, motiv pentru care şi credita filosofia ca treaptă pregătitoare pentru teologie. În fapt, filosofia este tocmai efectul acţiunii iluminării divine asupra minţii noastre. Asociază Cuvântul divin cu intelectul agent averroist, ca spirit interior care ne învaţă cele trebuincioase (preia deci terminologia, nu şi sensul pe care Averroes îl atribuia sintagmei „intelect agent"): „cauza datorită căreia înţelepciunea filosofiei se reduce la înţelepciunea divină este dată de faptul că Dumnezeu nu doar le-a iluminat minţile pentru dobândirea cunoaşterii înţelepciunii, ci au avut-o de la el şi le-a revelat-o"[139]. Totuşi nu era capabil să crediteze filosofia în sensul în care proceda Toma din Aquino. Polemiza cu Alexander din Hales, cu Albert cel Mare şi cu Toma tocmai pentru că i se părea că aceştia aşezau filosofia naturală deasupra teologiei. Nu ştim cu certitudine, dar văzând în ce constau criticile lui la adresa unor filosofi păgâni, în mare parte greci,

[138] După cum vom vedea, secolul al XIII-lea este şi cel al apariţiei *averroismului latin*, moment crucial în disputarea unor teze referitoare la geneza lumii, la originea, natura şi structura intelectului uman, la relaţia dintre suflet şi intelect, la teodicee etc. Biserica, prin cei mai eruditi doctori ai ei, va adopta o atitudine intransigentă la adresa proferării unor asemenea teze, deşi ele erau în mare parte tocmai expresia unui avânt în cercetarea ştiinţifică. De multe ori, rezultatele filosofiei naturale ajungeau în contradicţie cu dogma religioasă.

[139] *Apud* É. Gilson, *op. cit.*, p. 441.

Universitatea SPIRU HARET

care s-au abătut de la filosofia cea adevărată (foarte aproape de spiritul în care un Clement din Alexandria opera o astfel de critică), credem că Bacon îl aşeza în acelaşi sens pe Toma în tagma celor care se abăteau de la ea. É. Gilson afirmă că îl considera pe Toma un profet mincinos; nouă ni se pare însă că îi nega tezele pentru că nu s-a exersat mai mult în filosofia morală, suprema ştiinţă a omului despre om pentru Bacon, precum şi pentru că a confundat teologia cu filosofia naturală. Bună filosofia în genere, ea nu trebuia construită oricum. Iar Toma l-a preluat pe Aristotel cu atâta râvnă şi lipsă de rezervă încât, crede Bacon, nu numai că n-a ajuns la ultimele adevăruri metafizice, dar nici măcar la cele ale ştiinţelor naturii. A cita din Aristotel ca dintr-o autoritate, fără să supui exerciţiului critic personal soluţiile sale filosofice, este o greşeală şi ţine de posibilitatea minţii de a se afla în eroare din pricina prejudecăţilor şi a ignoranţei.

În ***Opus majus***, ***Partea I, cap***. ***I***, englezul scria: „Există **patru obstacole principale în sesizarea adevărului** care sunt o piedică pentru oricine, chiar şi pentru cel învăţat, şi care numai cu greutate îngăduie cuiva să obţină titlul cerut pentru câştigarea cunoştinţelor şi anume: supunerea faţă de o autoritate greşită şi nevrednică, influenţa obiceiului, prejudecata curentă, ascunderea propriei noastre ignoranţe însoţită de etalarea ostentativă a ştiinţei pe care o posedăm”[140]. Orice autoritate poate fi luată în calcul cu o condiţie: ca fiecare teză să fie trecută prin proba experienţei şi a raţiunii proprii. Abia atunci adeziunea noastră are valoare în sine şi evităm să copiem o greşeală. În plus, Bacon a solicitat fără încetare întoarcerea şi apelul la sursele originale, necesitatea de a învăţa limba în care a scris un gânditor sau altul şi neîncrederea în traducerea de-a gata a altcuiva, neputând noi calcula nici gradul de competenţă al aceluia, nici valoarea operei lui. Însă dincolo de aceste cerinţe, Bacon este şi unul dintre primii gânditori care a intuit **rolul studiului ştiinţific al limbii şi al limbajului**. Cum ***Scripturile*** reclamă cunoaşterea limbilor ebraică şi greacă, Bacon nu credea în şansa celui care nu le stăpâneşte de a avea acces la înţelesurile lor profunde.

Pe urmele arabilor, scolasticii latini distingeau între ştiinţele speculative şi cele practice. Gramatica şi logica, ştiinţe sermocinale, erau considerate speculative. Însă Bacon vorbeşte pentru prima dată de o **logică naturală** care nu utilizează terminologia clericală, ci este una **laică**. De

[140] *Între Antichitate şi Renaştere…,* vol. II, p. 197-198.

Universitatea SPIRU HARET

fapt, restrânge competenţa în ale logicii la vocabularul limbilor, atrăgând atenţia că pentru a cunoaşte această disciplină nu este nevoie de o instrucţie specială. Procesul acesta al anexării gramaticii la logică este prezentat în lucrarea ***Summa grammaticae***[141].

La R. Bacon există un raport clar nu numai între gramatică şi logică, dar şi între logică şi matematică. În Partea a IV-a a ***Opus-***ului ***majus***, indică **matematica** drept poartă de acces către oricare altă ştiinţă. Primită de greci de la chaldeeni şi egipteni, matematica a juns la Patriarhii evrei şi de la aceştia a juns până la noi. Numai latinii, spune Bacon cu amărăciune, au ignorat-o şi nu i-au înţeles importanţa covârşitoare. Ştiinţă cvasi-înnăscută, matematica este baza de la care trebuie să plece orice ştiinţă diferită de ea: gramatica, logica, astronomia, fizica etc. Pe de altă parte**, matematica este logica internă a oricărei cercetări experimentale.** Drumul către cercetarea ştiinţifică era deschis.

Tot de numele lui Bacon se leagă şi **naşterea curentului metodologic în ştiinţă**: problema era de a şti cum să fie extrase legi ştiinţifice din studiul asupra naturii, prin aplicarea unei anumite metode. **Experimentul** şi **metodologicul** substituie cu succes logica aristotelică întoarsă pe toate feţele de scolastici şi care nu conducea la rezultate concrete sau notabile în ştiinţă. Propensiunea ştiinţificului în lumea spiritului reclama studii asupra **metodei ştiinţifice**, drum pe care îl vor bătători şi modernii şi contemporanii.

În ***Partea a VI-a***, ***cap. I***: ***Ştiinţa experimentală,*** Bacon stabileşte două modalităţi prin care omul poate dobândi cunoaşterea: „prin **raţionament** şi prin **experienţă"**[142]. Însă **raţionamentului** i se pot găsi limite şi defecte. De fiecare dată de la premise ajungem, prin inferenţă, la o concluzie pe care trebuie să o acceptăm, deşi nu avem garanţia certitudinii ei. Aşadar, raţionamentul poate lăsa loc îndoielii şi chiar erorii. Numai **experienţa** este cea care ne poate conduce la intuirea **adevărurilor certe**: „Cel care doreşte să se bucure fără nici o umbră de îndoială de adevărurile aflate la baza fenomenelor, trebuie să ştie cum să se dăruiască experimentului"[143].

---

[141] Mai multe în Anton Dumitriu, *op. cit.,* p. 374 *et passim*.

[142] *Între Antichitate şi Renaştere…,* vol. II, p. 200.

[143] *Idem*, p. 201.

Universitatea SPIRU HARET

Experienţa este şi **exterioară** şi **interioară**. **Experienţa exterioară** este prilejuită de **simţuri** şi pe aceasta ne consolidăm cunoaşterea ştiinţifică despre lume. Plecând de la experienţa sensibilă şi intuiţia sensibilă, putem extrage concepte adecvate asupra realităţii. **Experienţa interioară** este spirituală, profundă, presupunând şapte stadii: mai întâi, iluminarea cu privire la cele naturale, intuiţia virtuţilor (prin care sunt înţelese adevărurile morale), primirea duhului de pricepere (cele şapte daruri ale Duhului Sfânt, după Isaia), trăirea fericirilor interioare, deschiderea simţurilor spirituale, pacea şi liniştirea interioară care depăşesc orice înţelegere şi, ultimul stadiu, extazul mistic, sinonim cu desăvârşirea minţii celui care-l experiază. Un astfel de om, care a atins culmile experienţei interioare, poate fi considerat fără tăgadă o autoritate, pentru că este cunoscător atât al celor lumeşti, cât şi al celor cereşti.

Scientia experimentalis (**ştiinţa experimentală**) devine astfel superioară oricărei alte cunoaşteri, având trei atuuri majore: mai intâi, **conduce la rezultate certe**; în al doilea rând, **poate continua demersul celorlalte ştiinţe** şi să soluţioneze probleme care le depăşesc pe acestea sau pentru care nu mai există căi de dezvoltare ulterioară; în al treilea rând, este şi o **ştiinţă profetică**, o ştiinţă care pe temelia trecutului poate dezvălui tainele naturii şi chiar pe cele ale viitorului.

După cum se vede, Bacon nu renunţă deloc la postura de teolog care întoarce toate aceste instrumente de cercetare spre ceea ce îl interesează mai tare, adică spre afirmarea credinţei creştine: „Numai această ştiinţă ştie cum să verifice în mod desăvârşit ce anume poate fi făcut prin natură, ce cu ajutorul meşteşugului, ce prin înşelătorie, descântece, farmece, vrăji, implorări, jertfe care fac parte din magie, sensul şi năzuinţele acestora şi ce se află în ele, astfel încât ceea ce este fals să poată fi înlăturat”[144].

O singură ştiinţă se află deasupra celei experimentale: **filosofia morală**, care este în fapt scopul tuturor ramurilor filosofiei şi al oricărei alte ştiinţe. Ultima parte din ***Opus majus*** ne prezintă principiile acestei ştiinţe morale: este **formativă** şi are ca obiect faptele umane în prezenta viaţă şi în cea viitoare. Este o **ştiinţă morală interioară**, dar şi **exterioară**, „civilă”, pentru că are în vedere relaţia pe care o instituie fiecare om cu Dumnezeu, cu ceilalţi şi cu sine. Ea are principii atestate în toate ştiinţele care o precedă.

[144] *Idem*, p. 205.

Universitatea SPIRU HARET

În fond, la Bacon există o legătură directă între morală şi cunoaştere: o cunoştinţă este profitabilă în măsura în cere serveşte moralei personale. De aceea, concepţia sa despre adevăr este una aparte: **la adevăr nu poate ajunge decăt sufletul mântuit de păcat şi un intelect exersat în ale ştiinţei experimentale**. Probabil de aceea mare parte dintre chestiunile disputate între scolastici i se pare inutilă. Şi, în măsura în care filosofia morală este o ştiinţă practică, chiar nepractică.

De aceea, la **problema universaliilor** s-a raportat cu o ironie muşcătoare, cum am mai spus. Dincolo de-a fi afirmat că cearta universaliilor este o prostie de un absurd copleşitor, Bacon a explicat, împotriva poziţiei realiştilor radicali, că **generalitatea şi permanenţa universalelor constau de fapt în permanenţa succesivă a lucrurilor singulare**. Deci, dacă există ceva, **există doar individul**, omul concret individual, **generalul** nefiind altceva decât **un raport de conformitate al unui lucru la un lucru de acelaşi fel** (*conventia respectu alterius*). Aşadar, **universalul** poate fi conceput fie astfel, prin sesizarea a ceea **ce este comun în individuale** (*quod est communis solis individuis*), fie ca rezultat al unei himere a intelectului uman. În ce priveşte **principiul individuaţiei**, Bacon crede că ne aflăm în faţa altei probleme fără conţinut şi fără importanţă. Oricum, dacă problema se pune totuşi, atunci i se pare de neconceput ca individuaţia să se facă prin materie (altă delimitare de tomism), potrivit fiind ca orice lucru să se individueze prin **esenţa** lui, adică prin ceea ce-i este propriu.

Deşi unii l-au considerat un Jules Verne în ale filosofiei şi teologiei[145], Bacon a obligat prin dimensiunea şi calitatea operei lui pe alţii să-l considere **precursor al ştiinţei moderne**. Chiar dacă, în accepţiunea lui, experienţa este legată de subiectivitate şi nu neapărat de obiectivitate, aşa cum se va întâmpla la moderni, Bacon rămâne inventator în gramatica filosofiei şi a ştiinţei. Ideea de a realiza o sinteză deplină a ştiinţei vremii lui, în care să îngemăneze cunoaşterea ştiinţifică, filosofică şi pe cea religioasă, îl apropie mult de **Auguste Comte** (cu a sa *lege a celor trei stadii*). Iar prin accentul pus pe metoda experimentală îl anunţă pe **Francis Bacon** şi ***Noul*** său ***Organon***, adică formulează cu trei secole înaintea modernilor ideea necesităţii şi utilităţii demersului ştiinţific.

[145] Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Âge,* Paris, 1937, p. 370.

Universitatea SPIRU HARET

VI. **MARILE SINTEZE SCOLASTICE**

Paralel cu interesul pentru augustinism şi pentru dezvoltările lui ulterioare, interesul pentru **peripatetism** începe să se facă din ce în ce mai simţit în preocupările teologilor, la început măcar dintr-o dispoziţie critică la adresa lui. Dacă raportul dintre raţiune şi credinţă fusese lămurit în repetate rânduri, acceptarea raţiunii în vederea soluţionării unor chestiuni filosofice şi teologice dintre cele mai diverse reclama clarificarea expresă a posibilităţilor de manifestare ale acesteia. Pentru a şti ce este raţiunea, cum acţionează ea, care sunt limitele ei şi în ce parametri poate rezolva probleme de teologie, era nevoie de adoptarea sugestiilor aristotelice, raţionale prin excelenţă, reoferite Occidentului de gânditorii arabi. De fapt, două sunt direcţiile din care infuzează aristotelismul: una prin Boethius, din spaţiul latin, alta prin intermediul traducerilor şi comentariilor arabe şi evreieşti[146].

Atitudinea teologilor catolici faţă de aristotelism a fost de cele mai multe ori prudentă. Cine şi-ar fi putut imagina răsturnarea pe care avea s-o provoace Toma d'Aquino? Recunoşteau, deci, necesitatea discursului raţional la nivel teologic, mai cu seamă pentru a face faţă luptelor de idei cu raţionaliştii islamului, dar se temeau de incongruenţele acestei filosofii cu dogma creştină. Încet-încet, de la opoziţia clară până la acceptarea timidă a câtorva teze aristotelice, teologii catolicismului au început să ţească o canava în care datul revelaţiei se îmbina cu ceea ce filosofia grecească durase mai bun.

Secolul al XIII-lea avea să aducă **marile sinteze scolastice** care ofereau un nou certificat de naştere peripatetismului în spaţiul spiritual occidental. Albert cel Mare este iniţiatorul, Toma din Aquino este

[146] În Spania, la Toledo, în secolul al XII-lea, exista un imens centru de traducere a textelor clasice, dar şi de promovare a comentariilor mai vechi sau mai noi asupra acestor texte.

Universitatea SPIRU HARET

desăvârşitorul operei de reîntoarcere la filosofia grecului Aristotel. De aici înainte, într-un proces plin de neprevăzut, grecii, arabii, evreii şi latinii parcă şi-au pus toată ştiinţa în slujba dialogului dintre religie şi filosofie, dintre credinţă şi raţiune.

VI.1. **Albert cel Mare şi întoarcerea la peripatetism**

Născut în 1206, la Swabia, într-o familie de conţi cu istorie – Bollstädt, **Albert cel Mare** sau **Albertus Magnus**, cu strălucite studii în filosofie şi medicină la Universitatea din Padova, avea să devină un spirit marcant al secolului în care a trăit şi s-a afirmat ca enciclopedist. Toţi amintesc de erudiţia lui neobişnuită, ca şi de imensa curiozitate şi apetenţă pentru valorile oricărui spaţiu cultural, chiar şi străin, precum cel arab. Devenit dominican în 1223, profesând şi la Universitatea din Paris, Albert s-a stins din viaţă la 1280, nu înainte de a-l fi format intelectual pe genialul său elev, Toma d'Aquino, care îi va continua opera.

Filosofia sa, deşi urmăreşte îndeaproape **aristotelismul** („voi urma ordinea şi gândirea lui Aristotel şi voi spune tot ce mi se va părea necesar pentru lămurirea şi demonstrarea ei, dar în aşa fel încât să nu amintesc niciodată de text"[147]), incorporează şi elemente augustiniene sau non-aristotelice. La prima vedere un simplu comentariu la opera lui Aristotel, în genul practicat de Averroes, opera lui Albert avea să devină ea însăşi originală. Aceasta prin corecturile pe care le face comentariilor deja existente la textele aristotelice şi prin adaosuri substanţiale, adesea lămuritoare, care acopereau lacunele existente în frazeistica originară aristotelică.

Mult timp s-a crezut că filosofia lui Aristotel este miezul întregului eşafodaj ideatic albertin, dar actualmente sunt recunoscute ca prezente **neoplatonismul latin, gândirea arabă şi evreiască de sorginte greacă**. Henry Corbin îl înscrie pe Albert în mişcarea numită **avicennism latin**, paralelă cu cea a averroismului latin în Occident[148]. Albert a mărturisit că este încurcat de concepţii filosofice atât de diferite şi că încearcă să armonizeze doctrina creştină şi scrierile patristicienilor greci şi latini cu critica averroismului şi cu propria viziune ştiinţifică despre lume. Aşa şi trebuie înţeles, ca unul care a încercat să unifice creştinismul cu

[147] É. Gilson, *op. cit.*, p. 467.
[148] În *Dictionnaire de l'Islam…,* p. 144-145.

Universitatea SPIRU HARET

aristotelismul prin suport patristic şi prin selecţia atentă, la nevoie şi critică, a ceea ce oferea cugetarea arabă, în special cea averroistă.

În ce priveşte **teodiceea**, Albert ia de la Aristotel **proba existenţei lui Dumnezeu plecând de la mişcare**. Trebuie să existe un prim principiu, *primum principium,* care să aibă existenţă prin sine şi nu prin altceva din afara sa, cu alte cuvinte **ceva în care existenţa să fie sinonimă cu propria substanţă sau esenţă**. Dacă esenţa sa este existenţa sa, iar dacă existenţa sa este esenţa sa, atunci, nefiindu-i proprie în nici un fel potenţialitatea sau contingenţa, această fiinţă trebuie să fie una **necesară.** Dar este şi suprema inteligenţă, este omnipotentă, perfect liberă şi vie. În Dumnezeu, cunoaşterea nu presupune distincţia obiect-subiect cunoscător, aşa încât existenţa sa sinonimă cu esenţa sa este şi cunoaşterea sa de sine. Aşadar, voinţa lui este una cu esenţa sa. Fiind Binele, Dumnezeu nu poate voi altceva decât binele, pentru că aceasta-i este esenţa. Dumnezeu este şi **substanţă**, dar nu în sensul în care îi putem atribui categoriile substanţei, ci **ca temei de fapt al oricărei substanţe** şi **al categoriilor substanţei**. Este o substanţă despre care nu se poate predica nimic, pentru că am concepe-o atunci ca pe o substanţă oarecare. Din această cauză, chiar şi numele de fiinţă primă este nepotrivit. Altfel am predica despre ceea ce nu trebuie sau nu putem să predicăm ca atare. În acest sens, Dumnezeu însuşi s-a autodefinit tautologic. Putem să-l concepem ca prim motor, ca primă cauză a tot ceea ce este, ca act pur şi ca intelect dotat cu perfecta autocunoaştere de sine, dar, de fapt, Dumnezeu transcende în chip evident orice concept al minţii noastre şi orice nume prin care încercăm să-l definim. Iată o clară apropiere între Albert şi Pseudo – Dionisie Areopagitul. De altfel nici nu-i de mirare, pentru că a scris ***Comentarii*** la opera celui din urmă şi a asigurat culoarul sigur de trecere a tezelor lui în scrierile lui Toma d'Aquino.

Rezultat al creaţiei divine, **lumea nu este eternă**, ci făcută în timp. Aceasta i se pare varianta cea mai probabilă lui Albert, chiar dacă se îndoieşte de posibilitatea demonstrării fără echivoc a unei asemenea teze, reluând o idee maimonidiană de secol XII (doar că Maimonide nu vedea nici o contradicţie între afirmarea existenţei lui Dumnezeu şi acceptarea ideii că lumea este eternă). Dar şi Maimonide şi Albert s-au îndoit de posibilitatea de a dovedi cu argumente cutare sau cutare ipoteză. Sau, mai bine zis, pot fi formulate argumente la fel de convingătoare şi solide pentru a le susţine sau infirma pe amândouă (variantă pe care o va îmbrăţişa, mai degrabă, Toma d'Aquino). Dilema astfel constituită nu decurgea decât

Universitatea SPIRU HARET

dintr-o idee subterană care se infiltra cu putere: **discursul ştiinţei putea să nu coincidă cu cel al teologiei**. Devenea posibil să fie operaţională în ştiinţe teza eternităţii lumii, în vreme ce în teologie se putea lucra cu teza creaţiei *ex nihilo,* fără a se ajunge la contradicţii. Totuşi, Albert cel Mare se dovedeşte îngrijorat de acceptarea necritică a tezei eternităţii lumii, care ar conduce la văduvirea lumii de cauza căreia îi datorează existenţa în timp. Textul **capitolului al V-lea** al tratatului ***Despre cincisprezece probleme*** lămureşte maniera în care Albert atacă teza: Aristotel a vorbit despre eternitatea lumii, dar nu a ştiut să susţină cu argumente valabile această perspectivă, în vreme ce Maimonide a înţeles bine că „orice multitudine ordonată în toate mişcările către unu şi de la un unu prim, care este cauză a acelei ordini, este cauzată”[149]. Albert conchide că „cel care oferă mişcare corpurilor celeste trebuie să fie o <cauză> generatoare după materie şi după formă. Prin urmare, cerul împreună cu toate cele ce sunt în el **a fost născut** ca substanţă şi ca natură”[150]. Asemenea lui Avicenna şi Al-Ghazali, pe care îi şi aminteşte în acest context, Albert cel Mare stabileşte că orice lucru existent a fost desăvârşit potrivit cu fiinţa, neputând fi coetern cu ea întrucât nu posedă dintru început principiul de a fi după substanţă şi după natură cu aceasta.

Cel mai important aspect al filosofiei albertine ţine însă de **contactul cu filosofia arabă**, pe care o utilizează masiv în fondul ei peripatetic, neoplatonic, dar din care îşi extrage şi argumente pentru a lupta împotriva anumitor teze pe care chiar aceasta le presupunea. Numele lui se leagă de **mişcarea antiaverroistă** cu privire la **unitatea intelectului** uman. Un anume **averroism latin** se constituise deja. Se acceptă ca dată a infiltrării averroismului în filosofia occidentală anul **1225**, lucru care avea să atragă după sine condamnarea tezelor lui esenţiale de către **Étienne Tempier**, episcopul Parisului, în **1270**, după semnalul de alarmă tras de **Toma d'Aquino** în lucrarea ***Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor***. În 1225 au fost traduse de către Mihail Scotus şi Herman Germanicus comentariile averroiste la textele aristotelice în Sicilia, traduceri care vor ajunge apoi în Bologna. Universitatea din Paris va beneficia şi ea de aceste texte începând cu anul 1263, Siger din Brabant fiind unul dintre primii care adoptă perspectiva averroistă asupra intelectului, în spaţiul latin, doi sau trei ani mai târziu. Tempier condamnă aceste teze averroiste profesate de latini,

[149] *Despre unitatea intelectului,* p. 115.
[150] *Idem*, p. 115.

Universitatea SPIRU HARET

teze care sunt cuprinse integral la începutul tratatului ***Despre cincisprezece probleme*** al lui Albert cel Mare[151]. Tratatul este scris în anul **1270,** ca urmare a dialogului dintre Albert şi un călugăr, Aegidius din Lessen, care-i cere să-i lămurească tezele amintite. Albert le va explica şi combate cu mijloace filosofice, doar în unele chestiuni strict teologice recurgând la dogmă sau la autorități.

Acum disponibil integral şi în limba română, textul tratatului este lămuritor pentru maniera în care Albert încearcă să soluționeze, pentru creştinism, probleme ridicate de raționalismul excesiv, aristotelic, al filosofilor arabi. Lista tezelor averroiste cuprinde treisprezece puncte, idei condamnate de Tempier, dar şi alte două teze adăugate de Aegidius şi care nu au legătură cu celelalte. Vom încerca să le analizăm pe cele care au legătură cu **avveroismul**:

I. Că intelectul oamenilor este unul şi acelaşi ca număr *(Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*). Răspunsul lui Albert: ar trebui să ştim înainte care este **natura inteligenței**, dar şi **natura**, **substanța** şi **definiția sufletului**. Numai aşa ne-ar deveni deslușite metodele de cunoaştere a **substanței**, **naturii** şi **definiției intelectului** uman. Eroarea de a considera că intelectul este unic pleacă de la Anaxagoras: intelectul posibil ar fi separat şi neamestecat, simplu şi de sine stătător. Prost interpretată, perspectiva anaxagoriană a sublimat într-o direcție filosofică ce admite că **intelectul posibil este unul şi acelaşi în fiecare individ uman**, aşadar **unic**. Din afirmația că intelectul posibil „nu este determinat de nimic propriu într-un singur individ, de care să nu fie determinat într-un altul"[152] rezulta, de fapt, unicitatea lui în toți indivizii. Admițând, totuşi, că ar fi determinat prin ceva, prin aceasta s-ar deosebi de toate celelalte care nu participă la această natură distinctă a lui. Atunci intelectul, spune Albert, şi-ar pierde abilitatea de a cunoaşte ceea ce este separat de el prin neasemănare. Or ipoteza se dovedeşte falsă tocmai pentru că **intelectul posibil**[153] asigură inteligibilitatea tuturor lucrurilor, iar cunoaşterea se desăvârşeşte prin asemănare, nu prin neasemănare. Falsă

[151] Nu este clar dacă Tempier le-a condamnat după enunțarea lor de către Albert sau dacă Albert le-a comentat în urma cenzurii lor de către Tempier.

[152] *Idem*, nota 134, p. 97.

[153] Nu revenim asupra semnificațiilor termenilor: intelect posibil, agent etc. Revedeți paginile 111-124 ale prezentului curs.

Universitatea SPIRU HARET

este şi concepţia potrivit căreia intelectul posibil ar conţine în sine ceva material, când, de fapt, el este „specia tuturor inteligibilelor şi în nici un caz fiinţa materială raportată la acestea”[154]. În plus, aşa cum sufletele oamenilor sunt distincte şi nu există un suflet unic care să-i însufleţească pe toţi, şi **intelectul dobândit** se deosebeşte de la individ la individ, „nu rezultă că intelectul este unul ca număr după fiinţă în toţi oamenii, ci că mai degrabă diferă ca fiinţă în sens singular în fiecare dintre ei”[155]. Altfel spus, afirmaţia lui Anaxagoras asupra intelectului amintită la început trebuie înţeleasă, spune Albert, ca valabilă în ce priveşte **natura** şi **esenţa intelectului**, dar nu şi cu privire la **fiinţa** lui. Demonstrând aşadar **individualitatea** fiecărui intelect, Albert rezolva dificila problemă a nemuririi personale, pe care tezele averroiste o negau.

II. **Că este fals şi nepotrivit <să se spună> că „omul înţelege”** (*Quod ista est falsa et impropria: homo intelligit*). De aceasta dată, Albert consideră că este just să se plece de la ceea ce constituie diferenţa specifică a omului în raport cu celelalte fiinţe: **înţelegerea**, ca operaţie proprie şi conaturală acestuia. A afirma că omul nu înţelege este sinonim cu a afirma că lumina nu luminează sau că omul nu este om tocmai prin ceea ce-l caracterizează în sens tare: **facultatea intelectuală**. Indiferent de contraargumentele care s-ar putea aduce (cum că îngerii posedă înţelegere, oamenii nu; că intelectul agent plasat în exteriorul sufletului ar împiedica înţelegerea în sens propriu etc.), Albert crede că **lumina inteligenţei influenţează sufletul** (neoplatonism) şi „dă formă sufletului în vederea intelectului şi a operării sale, după cum soarele dă formă tuturor celor ce strălucesc în vederea formei şi operaţiei iluminării”[156].

III. Că voinţa omului voieşte şi alege printr-o necesitate (*Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*). Pentru a nega această teză, Albert recurge la autorităţi, la Hermes Trismegistul şi la Aristotel, care au distins clar între **voinţă** şi **necesitate,** afirmând-o pe prima ca liberă în acţiunile sale. Chiar şi acceptarea ideii că cerul are o influenţă asupra destinului uman nu oferă destule garanţii pentru a susţine că voinţa nu poate face decât ceea ce-i este impus cu necesitate. Prin urmare, Albert afirmă **voinţa liberă** a individului, chiar dacă nu neagă existenţa necesităţii.

---

[154] *Idem*, p.99.
[155] *Idem*, p. 105
[156] *Idem*, p. 109

Universitatea SPIRU HARET

IV. Că toate cele ce sunt acționate între cele de jos se supun necesității corpurilor celeste (*Quod omnia quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium*). Pesemne singura cale de a înțelege corect propoziția presupune întoarcerea la conținutul tratatului ***Liber de causis***, la neoplatonismul care stabilea o **analogie între cer şi intelect**, pe urmele lui Platon şi Aristotel[157]. Afirmația de mai sus trebuia contrazisă pe temeiul negării de către ea a liberului arbitru şi a întâmplării. Obiecțiile pe care le are în vedere Albert țin de o anume înțelegere a raportului dintre lumea celestă şi cea sublunară, raport care învedera (fie la Platon, fie la Aristotel) deficiența ontologică a celei din urmă. Acest raport nu trebuie aşezat sub specia necesarului, în sensul că indiferent cum vom concepe influența cerului asupra lumii noastre trebuie ştiut că „totuşi perioadele inferioare nu urmează egalitatea şi ordinea din pricina variabilității şi dezordinii materiei"[158]. Astfel, **natura**, loc al întâmplării, **se sustrage planului necesității**, aspect încă mai evident în cazul omului dotat cu voință liberă, cum se dovedise la chestiunea anterioară. De fapt, Albert a scris şi lucrarea ***De fato*** (***Despre destin***), în care analizează posibilitatea existenței destinului, natura lui, efectele lui (dacă impune necesitate lucrurilor), posibilitatea de a-l cunoaşte şi statutul cauzal pe care acesta îl deține[159].

V. Că lumea este eternă (*Quod mundum est aeternus*). Am arătat mai sus cum s-a raportat Albert la consecințele deosebite pe care acceptarea tezei eternității le-ar fi avut pentru creştinism.

VI. Că primul om nu a existat niciodată (*Quod numquam fuit primus homo*). Încercuită ca problemă de teologie şi prea puțin de filosofie, latinul dezbate chestiunea existenței primului om cu argumente aristotelice. Stabilind că există o cauză primă a toate, este evident că „nici unul dintre oameni nu a apărut în chip natural în ființa omului, decât prin generare"[160].

---

[157] Alexander Baumgarten arată că la Averroes „teoria unității intelectului provine din suprapunerea temei cerului etern cu tema intelectului posibil aristotelic", *Principiul cerului. Eternitatea lumii şi unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 46.

[158] *Idem*, nota 141, p. 113.

[159] Albert cel Mare, *Despre destin,* traducere din limba latină de Cornel Todericiu, note şi comentarii de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, 2001.

[160] *Idem*, p. 119.

Universitatea SPIRU HARET

Regresia la infinit în acest caz ar fi o dovadă de iraționalitate, pentru că infinitatea ca atare nu poate primi determinări. Aşadar, raţional ar fi să admitem că primul om a existat, că este rezultat al creației. Albert îşi susține demonstrația şi cu argumente culese de la Platon, Cicero şi Averroes.

VII. Că sufletul, care este formă a omului ca om, este corupt de îndată ce corpul este corupt (*Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore*). Plecând de la distincția aristotelică între **materie** şi **formă** şi evidențiind **incoruptibilitatea formei**, Albert revine la ***De anima*** aristotelic: sufletul este forma omului ca om şi are o natură incoruptibilă. Dacă afirmăm că **sufletul** este **principiul** şi **cauza vieții**, rămâne de aflat în ce măsură „părțile corpului" (facultatea nutritivă, vegetativă, senzitivă şi intelectuală) participă de facto la acest principiu. Dacă intelectul nu are nici o legătură cu atributul sufletului de a fi cauză a vieții, atunci trupul este in-format de către suflet doar în vederea exercitării simțurilor sale. Or, arată Albert, **simțurile** sunt **doar potențe ale sufletului raţional**: „vegetativul se află în sensibil şi sensibilul în raţional"[161]. Anunță astfel **primatul sufletului raţional** în definirea omului ca om şi caracterul secund al facultăților vegetativă şi senzitivă în raport cu cea intelectuală. Sufletul este sau nu corupt sub acțiunea trupului? Substanța sufletului, formă a trupului, este distinctă de trup şi de aceea nu este coruptibilă. Apoi, în sufletul luat ca întreg există potențe neseparate, felurite şi amestecate. De fapt, Albert critică perspectiva platoniciană asupra facultăților sufletului (vegetativă, senzitivă şi raţională), care ar putea sugera că există trei substanțe separate „dintre care nici una nu se află prin ființă în alta"[162].

Sărim peste **Propoziția a VIII**-a, pentru că nu prezintă interes din punct de vedere filosofic.

IX. **Că liberul arbitru reprezintă o potență pasivă şi nu una activă şi că ea este pusă în mişcare cu necesitate de facultatea dorinței** (*Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili*). **Potențele sufletului** aşa-zis „pasive" sunt, de fapt, aşa cum afirmase Aristotel, „primitoare", ceea ce presupune existența unei anumite mişcări legată de ele. Ele sunt, deci, **active în sine** şi doar **în sens relativ pasive**. Intelectul posedă anumite principii care

[161] *Idem*, p.123.
[162] idem, p. 125.

Universitatea SPIRU HARET

constituie forma intelectuală, după cum dorința conține principii ale formei apetibile, principii ce decurg tocmai din potențele amintite, active, nu pasive. Cum acest principiu al actelor noastre este „în noi şi de la noi", el nu poate fi generat exclusiv de facultatea dorinței. De aceea afirmăm că avem liber arbitru.

X. **Că Dumnezeu nu cunoaşte singularele** (*Quod Deus non cognoscit singularia*). Teza susține că Dumnezeu are doar știința universalului, nu şi pe cea a singularelor, a individualelor. În general, spune Albert, tot ceea ce omul poate cunoaşte–cunoaşte prin intelectul dobândit, aceasta sub acțiunea luminii substanței intelectuale agente. Ar fi absurd, deci, să credem că intelectul agent nu poate cunoaşte efectele pe care el însuşi le produce: „O asemenea substanță știe tot ceea ce ea acționează"[163]. Albert argumentează în stil peripatetic că orice intelect, care constituie lucrul în ființă şi formă, cunoaşte în primul rând particularul şi abia în sens secund universalul.

XI. **Că Dumnezeu nu cunoaşte altele în afara sa** (*Quod [Deus] non cognoscit alia a se*). Decurgând din problema anterioară, limitarea cunoaşterii lui Dumnezeu la cunoaşterea de sine atrăgea grave consecințe pentru doctrina creştină. Dacă Ființa absolută este **lumina care mediază înțelegerea tuturor**, ar fi absurd ca ea să nu poată cunoaşte lucrurile diferite de sine. Cunoscând totul, Dumnezeu trebuie să cunoască diferitul. Albert conchide că Dumnezeu are o perfectă **cunoaştere de sine**, dar şi pe cea **a multiplelor tot prin sine**. Autocunoaşterea nu aneantizează alt tip de cunoaştere nici măcar în universul uman.

XII. **Că actele umane nu sunt guvernate de providența lui Dumnezeu.** (*Quod humani actus non reguntur providentia Dei*). Albert îi atribuie lui Cicero eroarea de a nu fi acceptat acțiunea providenței divine în planul actelor umane. Influențat iarăşi de tratatul ***Liber de causis,*** extrage de acolo câteva propoziții pe care le citează inexact, dar care exprimă ideea neoplatonică potrivit căreia orice inteligență îşi cunoaşte locul în ierarhia generală, adică ştie ce se află „sub" ea şi „deasupra" ei. În acelaşi sens, omul ştie că nu-şi este în mod universal cauza actelor sale şi recunoaşte existența a ceva anterior lui care cauzează o parte din acestea. Or aceasta este providența divină, situată deasupra omului.

[163] idem, p. 131.

Universitatea SPIRU HARET

XIII. **Că Dumnezeu nu poate să dea nemurire sau incoruptibilitate unui lucru muritor sau coruptibil** (*Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili*). Albert explică existența lucrurilor coruptibile prin distanțarea acestora de **cauza primă**. Cu cât se află mai departe de primul motor, cu atât ele sunt mai coruptibile. De fapt, el nu explică cum un astfel de lucru coruptibil poate căpăta mai târziu atributul incoruptibilității prin decret divin, ci doar invocă credința în omnipotența divină, acceptată dogmatic.

Trebuie menționat că Albert dispută asupra intelectului uman şi în lucrarea neterminată ***Summa Theologica***, unde trece în revistă un număr de argumente pro şi contra unicității intelectului. Sintetizând cele arătate până aici, să reținem că Albert optează pentru afirmarea existenței unui **intelect agent** şi a unui **intelect posibil** în fiecare suflet. **Intelectul agent**, facultate situată **în** suflet, nu în afara sa, iluminează **intelectul posibil gol**, prezent tot în suflet, astfel încât formele existentelor să devină, din potențiale, **forme inteligibile în act.** Din acest stadiu putem vorbi despre **intelect dobândit** sau **eficient** (*intellectus in effectu*), un **intelect în act**. Tocmai constituirea unui asemenea intelect în act este scopul vieții omeneşti. Albert este cunoscut ca cel care a afirmat că **omul este om în măsura în care este intelect.** În concluzie, sufletul uman – imagine a lui Dumnezeu – posedă toate acele facultăți sau potențialități care fac posibilă cunoaşterea. Este o substanță inteligibilă, spirituală, nu simplă formă a trupului.

În **problema universaliilor,** Albert se înscrie printre **realişti**, printre cei care acceptă **existența în sine** a ideilor şi conceptelor. Alături de nominalism şi conceptualism, **realismul** este a treia modalitate de a gândi asupra universaliilor şi merită atenția noastră.

VI.2. **Realismul universaliilor**

O asemenea perspectivă asupra universaliilor a fost susținută, după cum am văzut, de Anselm, de Guillaume din Champeaux şi de unii reprezentanți ai Şcolii din Chartres. Bernard din Chartres, de pildă, un neoplatonic pe linia lui Chalcidius, concepea universaliile platonician: Ideile platoniciene sunt identificate cu Ideile produse din Dumnezeul creştin, în sensul pe care-l statornicise Boethius înaintea sa. **Gilbertus Porretanus** (1076-1154) prezintă tot o concepție platonicină: universaliile sunt concepute ca Ideile la Platon, multiplicate şi distincte în individuale.

Universitatea SPIRU HARET

Aceste *formae nativae,* în fond cópii ale Ideilor, sunt distincte şi atribuite fiecărui individual. Atunci când comparăm între lucruri, comparăm de fapt între formele lor. Prin operația comparării, intelectul abstrage o unică formă, genul sau specia, conformă cu Ideea divină şi copie a ei.

Problema universaliilor în preajma secolului al XIII-lea a căpătat conotații aparte, fiind dezbătută de logicieni de tradiție, de obicei parizieni şi oxonieni, dimpreună cu filosofii teologi. Acum accentul se pune pe **definiția aristotelică** din ***Despre interpretare***: **universalul este ceea ce este predicabil despre mai multe**, pe cea din ***Analiticele secunde II:*** **universalul este unul în mai multe şi unul ieşit din mai multe**, la care se adaugă contribuțiile arabe, în special cea a lui **Al-Farabi**. Parizienii erau realişti, oxonienii mai puțin.

Ceea ce conferă, însă, cu adevărat particularitate dezbaterii ține de definițiile propuse de **Avicenna** cu privire la universalii. La Paris apare un document interesant: ***Ghidul studentului parizian***, care dovedeşte faptul că era profesat un anume **realism metafizic**: **universalul** este un soi de ființă divină aflată **în** fiecare individual, o energie iradiind din cauza primă. Aceeaşi idee răzbate şi din lucrarea ***Dialectica Monacensis.*** La Oxford, însă, circulau alte două texte fundamentale: ***Logica ut dicit*** şi ***Logica cum sit nostra***, în cel din urmă stând scris: „Universalul este dublu: *unul* este predicat despre mai mulți în act şi în potență, ca *om*. Există un *altul* care e predicat despre unul în act şi despre mai mulți în potență, ca *Phoenix*. Şi există un **universal** care nu e predicat despre nici unul în act, dar despre mai mulți în intelect, ca *himeră*"[164]. Toate acestea reprezintă distincțiile despre universale ale lui Avicenna.

Între tradiția parizianã şi cea oxoniană există încă o diferență, în privința raportului dintre **universal** şi **predicabil**. Pentru parizieni, universalul este **identic** cu predicabilul în substanța sa. Petrus Hispanus (1226-1275) va ilustra perspectiva în lucrarea ***Summulae Logicales.*** La Oxford, universaliile sunt **termeni** ce pot fi deduşi plecând de la cele zece categorii aristotelice.

Credem că trebuie distins şi între simplii logicieni şi cei care au fost filosofii teologi ai acestei perioade şi care au fost constructori în ceea ce am putea numi **realismul teologic** în problema universaliilor. **Robert din**

[164] Alain de Libera, *Cearta universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu,* Editura Amarcord, Timişoara, 1998, p. 236.

Universitatea SPIRU HARET

Grosseteste, despre care am mai scris, respingea aristotelismul în favoarea soluției platoniciene. El este şi primul comentator medieval al ***Analiticii secunde*** **a lui Aristotel.** În ***Comentarius*** afirmă existența a **trei feluri de universalii**: **Ideile divine**, **Formele emanate în Inteligență** (create şi cauzale) şi **cauzele fizice**. Toate acestea sunt, pe de o parte, incoruptibile. Dar pot fi ele şi coruptibile? Acestora, deci, Robert le mai adaugă un tip de universalii concepute ca şi coruptibile (atunci când ele sunt corupte de lucrul purtător de formă corupt).

În sfârşit, **Albert cel Mare** oferă o variantă care contopeşte concepția despre universalii a lui **Avicenna** cu cea a lui Al **-Farabi**. În ***De praedicabilibus*** dă următoarea definiție: „Universalul este ceea ce prin capacitatea lui este în mulți şi despre mulți" şi indică existența a trei stări ale universalui: 1) *ante rem* (înaintea lucrului), universaliile ca şi cauze (*causa praehabens*) ale lucrurilor, considerate ca forme existente; 2) *in re* (în lucru), universaliile au dublu sens: universalii *cum re* (care sunt forme existente în lucruri, conferindu-le acestora numele şi genul) şi universalii *in re ca atare* (ceea ce este general în mai mulți, adică universalul actualizat în indivizii particulari); c) *post rem*, formele rezultate în urma abstragerii lor de către intelect. Aceasta este **teoria celor trei stări ale universalului** care servea cel mai bine teologiei creştine.

VI.3. **Averroismul latin. Siger din Brabant şi Boethius din Dacia**

Înțelegem prin **averroism latin** toate acele filosofii occidentale de inspirație averroistă care s-au constituit ca urmare a recuperării integrale a creației teoretice a Stagiritului prin filon arab. La Universitatea din Paris preda unul dintre cei mai proeminenți susținători ai tezelor averroiste: **Siger din Brabant** (1235-1284). Aflat în permanent conflict atât cu filosofi teologi ca Albert cel Mare sau Toma d'Aquino, cât şi cu autoritatea religioasă a momentului, Siger va fi, în cele din urmă, acuzat de erezie de către Inchiziția franceză în anul 1277, an în care Ét. Tempier condamnă pentru a doua oară şi într-un număr mult mai mare (219) majoritatea tezelor averroiste şi aristotelice care periclitau dogmele creştine.

Operele sale au fost, de cele mai multe ori, rod al polemicilor sale cu cei care s-au declarat antiaverroişti convinşi. ***De aeternitate mundi*** (***Despre eternitatea lumii***, ~1272), ***De intellectu (Despre intelect,*** 1271/2), ***De***

Universitatea SPIRU HARET

anima intellectiva (***Despre sufletul intelectiv***, 1273), precum şi ***Comentariul*** său la ***Liber de causis*** sunt cărţile în care expune şi reafirmă **teze averroiste**, de regulă ca replici la criticile lui Toma din Aquino, contemporan cu el. Dar Siger nu-i urmează numai pe Aristotel şi pe Averroes, ci şi pe Avicenna, dovadă a interesului său pentru neoplatonism stând comentariul pe care l-a elaborat pe marginea lui ***Liber de causis***. Vom vedea că perspectiva lui asupra unităţii intelectului este rezultat al contopirii modului în care Aristotel a fost tălmăcit de către Averroes (în problema sufletului uman) cu maniera neoplatonică de a teoretiza asupra inteligenţei mediante în tratatul sus-numit. Din aceste motive, unii cercetători (M. van Steenbergheen şi Fr. Copleston[165]) consideră că nu este corect să vorbim la Siger despre un averroism radical.

Mai mult, în ***Despre eternitatea lumii*** sursele de inspiraţie sunt şi mai variate. Concepţia despre eternitatea lumii are un pronunţat caracter stoic, profesat în stilul unui Nemesius din Emessa. Ideea de bază era aceea a unui univers în care mişcarea planetelor angajează devenirea celor din lumea sublunară, mişcare circulară care produce repetarea la nesfârşit a aceloraşi evenimente[166]. Ca şi Aristotel, Siger postulează că **lumea este eternă**, că **universaliile sunt eterne**, chiar şi materia. Acestei teze i-o adaugă pe cea a ciclicităţii fenomenelor lumii: totul a existat deja pentru a fi acum şi tot ce este acum va mai fi de o infinitate de ori. Recunoaştem aici **tema eternei reîntoarceri**, care va face istorie prin Vico şi Nietzsche. Din teza eternităţii lumii decurgea şi cea a **neacceptării existenţei primului om**. Siger se întreabă ce se întâmplă dacă suprimăm individul. În lipsa acestui individual existent, nu mai rămâne nimic din natura sa. Suprimăm, de fapt, specia şi tot ce ţine de natura „om". Întrucât lumea este eternă şi speciile aidoma, este absurd să plasăm existenţa unui prim om la începutul unei eternităţi. Iată una din tezele condamnate fără echivoc de Tempier, Albert şi Toma. Ceea ce trebuie reţinut este că Siger **nu admite distincţia esenţă-existenţă la nivelul substanţelor compuse** din materie şi formă. Prin urmare, în orice lucru esenţa este însăşi existenţa lui, nu numai în Dumnezeu. Suprimată fiind existenţa lucrului, nu se mai poate spune nimic despre acesta, nu mai poate fi definit şi, prin aceasta, nu-i mai putem indica cviditatea.

---

[165] Fr. Copleston, *op. cit.*, p. 438.

[166] A se vedea Alexander Baumgarten, *Principiul cerului…,* p. 72-73.

Universitatea SPIRU HARET

Însă cea mai discutată rămâne poziția adoptată de Siger în **problema unității intelectului**. Dilema lui se rezumă la ceea ce trebuie să accepte dogmatic, ca teolog (fiecare om ar trebui să posede un suflet intelectiv propriu) şi ceea ce trebuie să accepte ca rezultat al examinării raționale, ca filosof (intelectul este unic în toți oamenii). În ***De anima intellectiva*** apără teza averroristă a intelectului unic şi îl combate pe Toma, care susținea teze contrare.

Questio 9 – Dacă există un singur intelect în toți oamenii[167] este textul care rezumă întreaga problemă. Scopul lui Siger este de a afla dacă există un singur intelect în toți oamenii sau unul plural sau distinct în fiecare om. Argumentele în favoarea unicității intelectului pleacă de la conceperea intelectului ca formă imaterială ce constituie o specie unică, nemultiplicabilă ca număr. Însuşi Averroes avertizase că a număra intelectele în funcție de numărul oamenilor înseamnă a accepta că intelectul este „virtute în corp"[168]. Siger recunoaşte însă că existența unui singur intelect în toți oamenii ar presupune că este suficient un singur om care să-şi fi însuşit ştiința pentru ca toți ceilalți s-o posede la rândul lor (deoarece sunt coparticipanți la acelaşi intelect). De aceea, trebuie să distingem între **intelectul în sine** şi **intelectul-pentru-noi**[169]. În sine, există o singură substanță intelectuală şi o singură potență a acesteia. **Intelectul–pentru–noi** nu este un intelect în legătură cu noi decât ca efect al lui (care este înțelegerea). Cele înțelese sunt în legătură cu noi şi, în acest sens, vorbim de intelect-pentru-noi: „Intră cu noi în legătură *în act* grație faptului că intră în legătură în act cu *conceptele imaginate*, deoarece era *în potență* față de acestea"[170]. Dar conceptele imaginate sunt distincte de la individ la individ şi de aceea, prin ele, vorbim despre un intelect diversificat în fiecare. Aceasta dorise să explice Averroes despre intelectul speculativ: este unul în toți ca receptacol, dar este diferit după ceea ce este receptat, afirmă Albert.

---

[167] Siger din Brabant, *Cercetări asupra cărții a III-a din De anima* în *Despre unitatea intelectului…,* p.227-233.

[168] *Op. cit.*, p.227.

[169] Propunem această formulă pentru că ni se pare cea mai apropiată de sensul pe care autorul l-a avut în vedere şi adecvată pentru maniera în care trebuie înțeleasă sintagma *intelect în legătură cu noi*.

[170] *Op. cit.*, p. 231.

Universitatea SPIRU HARET

Astfel, **intelectul în sine** şi cu sine este **etern**, în vreme ce **intelectul-pentru-noi** este coruptibil şi **divers în fiecare om**.

În lucrarea ***Despre sufletul intelectiv***[171] Siger reia **argumentul esenței sufletului intelectiv** care, fiind lipsit de materie, nu poate avea legătură cu multiplicarea unor realități sub o singură specie. Apoi, o natură subzistentă în sine, individuată de la sine, nu poate avea mai mulți indivizi sub o singură specie. Dacă fiecare om posedă un astfel de suflet intelectiv, atunci Dumnezeu poate crea unul asemănător lui şi tot aşa, la nesfârşit. În acest caz, spune Siger, a crea un suflet intelectiv de aceeaşi specie cu acela care există deja înseamnă a crea lucruri contradictorii simultan: „Să fie mai mulți oameni şi <totodată> unul, plurali şi non plurali, unul şi non-unul"[172].

Un **al doilea argument** pleacă de la **conceperea ființei intelectului ca abstrasă de la cantitate şi continuitate**. Intelectul este simultan, unu şi simplu, înțelegând continuul întreg, deodată, nedivizat. Concluzia: intelectul în operația înțelegerii se unește cu omul cunoscător, dar nu şi cu ignorantul: „Înțelegerea se produce potrivit cu intelectul unit cu corpul unuia printr-o operare, dar nu şi cu al celuilalt"[173]. Astfel, **sufletul intelectiv se uneşte cu corpul prin operația sa**, nu prin ființa sa, putând rămâne unul şi acelaşi în sine, dar şi intelect în legătură cu noi, plural. Acestea sunt însă concluziile filosofiei, arată Siger, prin vocea ei cea mai puternică: Aristotel. Dacă revelația propune un alt adevăr, distinct de cel al căutării raționale, atunci trebuie acceptat cel dintâi, cel religios.

Evident, există anumite consecințe ale acceptării unității intelectului. Mai întâi, **omul nu gândeşte**, nu înțelege propriu-zis, ci este doar **spațiul de manifestare al înțelegerii**, al gândirii. Intelectul agent s-ar folosi de corpul uman ca de un obiect, specifică Siger. Potrivit acestei idei înregistrăm şi prima delimitare majoră față de concepția averroistă: pentru **Averroes** corpul este un **obiect** cu care sufletul este unit în mod firesc, natural. Pentru **Siger**, sufletul are nevoie de corp ca de un **subiect**, nu ca de un obiect. Ultimul pas făcut de Siger constă în **identificarea intelectului agent cu Dumnezeu**, în lucrarea ***De intellectu.***

---

[171] *Op. cit.*, cap. VII: *Dacă sufletul intelectiv se multiplică după multiplicitatea corpurilor umane,* p. 233.

[172] *Idem*, p. 237.

[173] *Idem*, p. 237.

Universitatea SPIRU HARET

Destul de complicată este şi poziția lui în **problema universaliilor**. Potrivit unora[174], Siger s-ar recomanda ca şi **conceptualist**: universalul este constituit şi există numai în sufletul intelectiv, nu în substanță (pentru că substanța este compusul materiei cu forma şi inteligibilele sunt lipsite de materie). Dar, dacă luăm în considerare raportul existent între **intelect** şi **conceptele imaginate** (vezi mai sus), atunci putem decela trei aspecte ale problemei: universalele inteligibile sunt mai întâi **receptate**, apoi sunt **realizate** şi, în fine, sunt **abstractizate**. Dintr-o asemenea perspectivă, acordând existență în sine universaliilor în intelectul unic, Siger poate fi considerat un **realist** în problema universaliilor. După părerea noastră, conceptualismul este doar o fereastră către perspectiva realistă în această chestiune. Şi de această dată, filosoful (conceptualist) şi teologul (realist) caută să pună de acord adevărurile rațiunii cu cele ale revelației.

De numele altui averroist latin, **Boethius din Dacia**, se leagă mult discutata **teorie a dublului adevăr**. Pe scurt, adevărul la care se ajunge pe calea rațiunii este la fel de valoros ca adevărul revelat, fiecare fiind valabil în domeniul său. Interesantă ni se pare sugestia lui A. de Libera[175] de a numi această teorie **"mitul dublului adevăr"**, inventat pentru a masca imposibilitatea episcopului Tempier de a accepta coexistența paşnică a filosofilor şi credincioşilor. Deci acest mit s-ar fi născut, ca spirit, tocmai sub acțiunea teologilor. Nu a fost explicit formulat în vreun text scris de Boethius din Dacia. Dar dacă se poate vorbi despre un inventator al acestei teorii, atunci trebuie numit cel căruia i se cuvine *de facto* paternitatea ei: evreul **Maimonide**. Astfel, Boethius din Dacia ar fi fost doar țapul ispăşitor, acuzat de erezie, prin intermediul căruia erau amendate de fapt teze şi idei proprii filosofiei evreieşti şi arabe. De fapt, influențat de contrapunerea arabă dintre *kalam* şi *falsafa*, Maimonide indică raportul dintre filosofie şi teologie, raport de neutralitate ce conducea la afirmarea de adevăruri numai aparent divergente.

Prima convingere a lui Boethius din Dacia este că **adevărurile rațiunii nu le contrazic pe cele ale revelației**, chiar dacă afirmațiile filosofice sunt construite prin demonstrație, iar cele teologice prin miracol. Tocmai de aici provine şi distincția fundamentală între **rațiune** şi **credință**, dar una care ține de modul de operare. Cea dintâi are atributul **relativității**,

[174] A se vedea Alain de Libera, *Cearta universaliilor…,* p. 224-231.
[175] *Idem*, *Gândirea Evului Mediu…*, p. 60.

Universitatea SPIRU HARET

cea de-a doua pe cel al absolutului, al **necesarului**. Orice problemă adresată minții umane poate fi examinată critic prin intermediul argumentelor filosofice, pentru că este fundamental, pe lângă adevărurile credinței, să ajungem la adevăr așa cum este el ipostaziat de rațiunea noastră. Ne raportăm rațional la lume îndemnați de evenimentele ei reale, nu de simple plăsmuiri ale imaginației. Datoria **filosofului** este aceea de **a cerceta şi explica natura tuturor lucrurilor prin argumente disputabile**, astfel încât, la capătul eforturilor lui, întreagul areal al **ființei** să fie acoperit sau reflectat (fizic, matematic şi divin). Accentul pus pe raportarea critică la real îl așază pe Boethius în rândul celor care susțin că **demersul științei trebuie să implice presupozițiile filosofice ca un fundament**, presupoziții analizate cu maximă rigoare rațională şi coerență. Dacă teologia este știința adevărurilor necesare, filosofia este instrumentul critic al tuturor celorlalte științe. Adevărurile astfel obținute, deşi relative, sunt perfect convergente cu cele ale teologiei.

VI.4. **Toma din Aquino şi acordul doctrinei creştine cu aristotelismul prin critica averroismului**

Elevul lui Albert cel Mare, **Toma din Aquino** este numele de referință al filosofiei medievale şi al teologiei din toate timpurile. S-a născut la Roccasecca în 1224/5, a intrat în rândul dominicanilor în 1244 şi a fost dublu licențiat (în arte frumoase şi în teologie). În calitatea sa de magistru în teologie, obținută în 1256, a predat cursuri la Paris, Anagni, Orvieto, Roma, Viterbo şi Neapole. Marea sa ambiție, aceea de a rescrie şi explica doctrina creştină în termenii filosofiei aristotelice, îi va marca întreaga operă. Controversele sale cu averroiştii încep în anul 1268, dar le poartă şi cu alte ordine religioase ale vremii. Va muri la numai 49 de ani, în timpul unei călătorii, între Neapole şi Roma, la invitația Papei Gregorie al X-lea de a participa la Conciliul de la Lyon din 1274.

Autor prolific, Toma a scris mult, fiecare operă purtând amprenta gânditorilor care l-au influențat în mod decisiv. La Paris, între 1254-1256, a elaborat un ***Comentariu*** la ***Sentențele*** lui Petrus Lombardus, în care prezența filosofiei avicenniene este evidentă. Alte lucrări fundamentale: ***De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*** (***Despre principiile naturii către fratele Silvestru*** -1255), ***De ente et essentia*** (***Despre fiind şi esență***–1256), ***Summa contra Gentiles*** (***Summa împotriva păgânilor***–1258-1264),

Universitatea SPIRU HARET

Summa Theologiae (1265-1273) şi ***De unitate intellectus contra Averroistas*** (***Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor***–după 1270). Lista poate continua, dar ne oprim asupra lucrărilor care expun cel mai bine filosofia şi teologia sa. Interesant este că la Toma din Aquino cronologia lucrărilor atrage după sine logica tratării temelor majore. Astfel, a întreprinde o ierarhie în creaţia teoretică tomasiană înseamnă a pleca de la viziunea sa asupra **lumii create** şi a ajunge la ceea ce l-a preocupat cel mai mult: **existenţa lui Dumnezeu**. În fond, este traseul dinspre filosofie spre teologie sau mixajul lor, neputând fi despărţite. Totuşi, Toma distinge clar între **teologia dogmatică** şi **filosofie**. Cea din urmă, asemenea celorlalte ştiinţe, este rezultat al efortului raţiunii umane. Teologia, pe lângă suma de adevăruri provenite de pe urma raţiunii omeneşti, lucrează şi cu adevăruri incontestabile, revelate. Teologia nu diferă de filosofie prin obiectul supus cercetării, ci prin **metoda de cunoaştere** pe care o presupune, precum şi prin **tipul de adevăr** vizat. Misterele divine pur şi simplu nu pot fi analizate cu metodele raţiunii. Faptul existenţei lui Dumnezeu este acceptat de teolog prin credinţă şi prin adoptarea necondiţionată a adevărurilor revelate. Filosoful, însă, va dezvolta argumente de natură raţională pentru a putea ajunge la aceeaşi concluzie pe care, deci, o acceptă condiţionat de o sumă de presupoziţii piramidal-logice.

Înainte de a scrie ***Summa Theologiae***, în ***Despre principiile naturii*** şi în ***Despre fiind şi esenţă***, Toma indică un număr de **concepte** şi **principii filosofice fundamentale** care sunt şi trebuie să fie instrumentele de lucru ale teologului. În ordinea cunoaşterii umane, ceea ce ne este cel mai aproape este lumea fenomenală. Orice probă în favoarea existenţei lui Dumnezeu trebuie să plece din acest punct. Ca şi pentru Bonaventura, lucrurile create sunt vestigii ale unui Dumnezeu conceput aristotelic, dar şi maimonidian. Apoi, dacă acceptăm existenţa unui sistem filosofic tomasian, acesta nu poate fi rupt de teologia pe care o construieşte. Fr. Copleston[176] observă că „problema lui Toma nu este aceea de a introduce filosofia în cadrul teologiei fără a corupe esenţa şi natura filosofiei, ci de a introduce filosofia fără a distruge esenţa şi natura teologiei".

[176] *Op. cit.*, p. 306.

Universitatea SPIRU HARET

În ***Despre principiile naturii către fratele Silvestru***[177], prima sa operă fundamentală de filosofie, constituită ca reinterpretare a ***Fizicii*** aristotelice, Toma propune clarificarea unor concepte filosofice pe care le va utiliza mereu în scrierile sale: **ființa**, **materia**, **forma**, **generarea**, **coruperea**, **privația** şi **accidentul**, **cauza**, **devenirea** etc. În orice caz, vom întâlni aici prima formulare a **teoriei privind analogia categoriilor ființei**, pe care Toma o va corecta şi dezvolta şi în ***Summa contra gentiles*** (Cartea I, Cap. 34 – „***Cele care se spun despre <raportul dintre> Dumnezeu şi creatură se spun în mod analogic"***[178]***).*** De fapt, este vorba despre **teoria ființei** şi despre **raportul ființei cu categoriile sale**. Totul pleacă de la aporiile aristotelice privind raportul Unu-multiplu. Aristotel criticase soluția parmenidiană a unicității ființei, dar şi pe cea heraclitiană a diversității deconcertante a ființelor. În acest ultim caz, ne-ar fi imposibil să nu alunecăm în agnosticism şi scepticism, întrucât cunoaşterea anumitor ființe nu ne-ar facilita cunoaşterea celorlalte şi, deci, criteriul adevărului ar fi unul relativ ori chiar nul. Aristotel propune soluția **analogiei existenței**, prin care se afirmă că existența nu este **univocă** (lucrurile există, dar nu există într-un mod identic), dar nici **echivocă** (lucrurile sunt diferite, dar există între ele un raport de asemănare). Aşadar, **existența este analogă,** adică presupune realități distincte în sensuri diferite, între care există totuşi **o relație de asemănare**, cum ar fi cea de cauzalitate. Iar această asemănare este intrinsecă lucrurilor, ține de esența lor. Toate sunt existente, deci au în comun noțiunea de existente, dar şi diferă în însăşi modalitatea în care li se aplică această noțiune[179]. Trebuia răspuns la întrebarea cum putem trece cu mintea de la Unu la multiple, întrebare care, la d'Aquino, cum vom vedea, se converteşte curând în alta: cum trecem cu mintea de la Creator la creaturi?

Pentru teologul latin, ca şi pentru Aristotel, cunoaşterea realităților din natură, ca unele care ne pică sub simțuri, trebuie să ne conducă la cunoaşterea acelor realități care scapă experienței comune. De aceea,

[177] Traducere din limba latină de Valentin Doru Căstăian, note şi comentarii de Alexandru Baumgarten şi un eseu despre problema analogiei ființei la Thomas din Aquino de Alin Tat, Editura Univers Enciclopedic, 2001.

[178] Op. cit, p.74-79.

[179] Pentru mai multe detalii: Paolo Dezza S.J., *Filosofia. Sinteză scolastică*, Editura a II-a, Editura Ars Longa, Iaşi, 1997, precum şi *Postfața* la *Despre principiile naturii:* „*Doctrina analogiei ființei la Sfântul Toma din Aquino*", semnată de Alin Tat, p. 95-106.

Universitatea SPIRU HARET

cunoaşterea universului sensibil trebuie să înceapă cu stabilirea **principiilor naturii**. Acestea sunt: **materia**, **forma** şi **privaţia**. Înainte, însă, de a enunţa şi descrie aceste trei principii, Toma stabileşte câteva distincţii preliminare.

Cap. I[180] debutează cu distincţia între **lucrul potenţial** şi **lucrul în act**. Primul are posibilitatea de a fi , dar încă nu este; celălalt există şi afirmăm despre el că este în act. Plecând de aici, **fiinţa** poate fi concepută în două feluri: **fiinţa în sine** (fiinţa care aparţine lucrului în mod esenţial: *omul este*) şi **fiinţa determinată** (fiinţa care aparţine lucrului în mod neesenţial, accidental: *omul este alb*). În strânsă legătură cu conceptele de fiinţă substanţială şi de fiinţă accidentală se află noţiunea de **materie**. Pentru Aristotel, *hyle* (materia) era un concept obţinut din analiza schimbării. Imposibil de cunoscut nemijlocit, ci doar prin analogie, materia este cauza imanentă a lucrurilor, principiu al individuaţiei, substratul primar al schimbării. Nu este negaţie, ci este potenţă (*dynamis*), şi nu este categorie, ci toate categoriile sunt predicate despre ea. **Materia** aristotelică este acel ceva care primeşte o **formă**, un nou *eidos*. Îi spunem substanţă de obicei, dar mai potrivit ar fi să spunem că este ceva **în genul substanţei**, doarece nu este separabilă şi nici ceva individual. Aristotel distingea chiar între o **materie primă** (*prote hyle),* între anumite stadii ale unor **materii din ce în ce mai in-formate** şi **materia ultimă,** a existentului individual (*teleutaia hyle*). Plecând de aici, Toma distinge şi el între o materie „**din care**",ca substrat al tuturor lucrurilor, aflată în potenţă în vederea fiinţei substanţiale şi o materie „**în care**", substrat al unui lucru individual, existentă în vederea fiinţei accidentale.

Materia ca atare nu posedă o fiinţă completă prin sine, ci o dobândeşte pe aceasta prin **forma** pe care o primeşte. Aşadar, ceea ce dă fiinţă materiei este **forma**. Forma este actul, ea produce fiinţa în act. Şi pentru Aristotel, forma (*eidos*) era cauza formală a lucrurilor, adică un corelativ al materiei în lucrurile compuse. Forma este nu numai un principiu al substanţelor complete, dar şi esenţa inteligibilă (*ousia*) a unui existent. Ţinând cont de aceste precizări aristotelice, Toma va distinge şi între **forma substanţială** (fiinţa este în act în mod substanţial) şi **forma accidentală** (fiinţa este în act în mod accidental). La formă se ajunge prin **generare: „**Formei substanţiale îi corespunde **generarea în sine**, iar formei

[180] *Op. cit.*, p.17-23.

Universitatea SPIRU HARET

accidentale îi corespunde **generarea relativă**"[181]. Cum trebuie înțeleasă **generarea**? Aristotel se împotrivise soluției lui Parmenide de a elimina complet neființa din registrul ființei, precum și ideii acestuia că schimbarea este una calitativă și nu cantitativă. Nu s-ar mai putea explica devenirea. Or, spune Aristotel, devenirea și generarea există. **Neființa** implicată în *genesis* nu trebuie considerată absolută, ci doar una relativă, motiv pentru care o și identifică cu **privația**. Înțeleasă ca trecere de la neființă la ființă, generarea este opusă **coruperii** care este o mutație de la ființă la neființă. Pentru Stagirit, generarea este permanentă tocmai pentru că fiecare corupere (*phthorá*) este, de fapt, o nouă generare. La rândul său, Toma afirmă că **pieirea** sau **coruperea** este una **în sine** sau **una relativă**.

Revenind la **generare**, d'Aquino arată că aceasta nu poate avea loc oricum, ci plecând de la neființă ca de la un fiind potențial și presupunând existența a trei lucruri: **ființa în potență** (adică **materia**), **neființa în act** (**privația**) și lucrul care instrumentează actul generării: **forma**. Dacă ne întoarcem la ***Fizica*** lui Aristotel (I, 190 a-b), vedem că există trei principii (*archai*) implicate în orice schimbare a unui lucru în alt lucru: **substratul material** (*hypokeímenon*, care persistă în procesul schimbării și în care se produce generarea), **forma imanentă** și **privația de forma** lucrului ce urmează să fie generat. Astfel, **privația** (*steresis*) este analizată la nivelul trecerii unei forme în contrariul ei, trecere care impune **existența unei lipse** a acestei forme noi în substratul permanent. Deci, la Aristotel, privația face posibilă generarea și rezolvă problema parmenidiană a neființei. La Toma, **materia, forma și privația devin principii ale naturii.** Dacă **forma** este cea în vederea căreia are loc generarea, **materia** și **privația** au în vedere acel ceva **din care** are loc generarea. Aceste două principii, materia și privația, diferă ca rațiune, deși sunt asemenea în ceea ce privește subiectul.

Mai mult, **privația** nu este principiu în sine, ci este un **principiu prin accident**, subzistând împreună cu materia. Se mai impune o delimitare între **privația ca principiu prin accident necesar** (atunci când nu este separat de lucru: capacitatea omului de a râde) și **privația prin accident non-necesar** (cum este albul față de om). Toma atrage atenția că și în calitatea ei de principiu prin accident, **privația** este **necesară** în procesul generării pentru că materia, substratul primar al schimbării, presupune privația: „Căci în măsura în care este sub o formă, ea are privația alteia, și

[181] Op. cit, p. 21.

Universitatea SPIRU HARET

invers, precum în foc avem privația aerului şi în aer avem privația focului"[182]. De fapt, putem vorbi despre privație doar cu privire la un subiect determinat, în care dispoziția naturală este deja născută (putem vorbi despre orbire doar la cei care s-au născut cu dispoziția naturală de a vedea). Aceasta pentru că generarea însăşi, cum spuneam, nu provine din neființa în sine, ci din neființa care există într-un anume subiect determinat. De aceea, spune Toma, **privația trebuie considerată un principiu**. Dar un principiu în ceea ce priveşte **devenirea**, nu ființa (pentru ca statuia să devină statuie ea trebuie **să nu fie** statuie înainte de aceasta). De aceea şi spunem că este un principiu prin accident şi nu un principiu necesar.

În continuare (cap. II, § 10), Toma descrie pe larg **principiile necesare**: materia şi forma. **Materia** are o rațiune de a fi diferită de celelalte două pricipii: „este aceea în care sunt înțelese formele şi privația"[183]. Dacă materia este concepută fără formă şi fără privație, doar ca subiect al acestora, atunci vorbim despre **materia primă**, pe care Toma o denumeşte *yle*, transliterarea arabă a grecescului *hyle.* Această *materia prima* nu este generată şi nici supusă corupției, dar nici nu poate fi cunoscută sau definită prin sine, ci numai prin comparație, prin analogie cu anumite raporturi specifice între materie şi formă. Numeric „una în toate", materia primă nu posedă o formă anume şi, deci, nu are ființă în act. Cu alte cuvinte, este în întregime potență şi tot ce este în act nu poate fi desemnat ca materie primă.

În ***capitolul al III-lea*** sunt analizate, pe lângă cele trei principii anterioare, şi **cauzele care determină generarea**: pentru a aduce un lucru de la starea de lucru potențial la cea de lucru actual sunt necesare anumite **cauze-principii** care să conducă **forma de la potență la act**. Aşadar, în afară de materie şi de formă, există şi un **principiu eficient,** agent, un principiu al mişcării**, un pricipiu final.** Nu este vorba decât despre cauza finală din teoria celor patru cauze la Aristotel, care chiar stabilise că există trei principii şi patru cauze. În fapt, lămureşte Toma, **cauzele** (materială, eficientă, formală şi finală în accepțiunea Stagiritului) au sensuri convertibile cu **principiile** care, prin adiționarea principiului final, devin tot patru. Mergând mai departe cu distincțiile, el observă că există **cauze extrinseci lucrului** sau **intrinseci** lui. Evident, printre cauzele **intrinseci**

[182] *Op. cit.*, p.27.
[183] *Idem*, p. 29.

Universitatea SPIRU HARET

lucrului aşezăm materia şi forma, iar printre cele **extrinseci:** privaţia şi cauza finală. Totuşi, întrucât privaţia nu era considerată principiu necesar, ci prin accident, nu ar trebui numită între celelalte trei cauze, dar se reduce la acestea pentru că „tot ceea ce este prin accident se reduce la ceea ce este prin sine”[184].

Dacă putem discerne între principii şi cauze, putem distinge şi cauzele de **elemente**. Ar putea fi considerate elemente doar cauzele din care este compus lucrul şi care sunt **materiale** în sens propriu. De pildă, apa sau pământul sunt elemente în măsura în care stau la baza primei compoziţii a tuturor corpurilor naturale. Cu alte cuvinte, Toma discută problema din punctul de vedere al fizicii, în vreme ce discursul despre cauze de mai sus rămâne în cel al ontologiei. De fapt, elementul este expresia materiei prime, altfel nedeterminată, la nivelul realităţii sensibile concrete. Dacă *materia prima* nu persistă ca atare şi nu este perceptibilă sensibil, elementele persistă oarecum „în lucru”. Analiza elementelor pe care o realizează Toma se bazează pe **definiţia elementului de la Aristotel**: „ element este acela din care se compune lucrul în mod originar, şi care este în lucru şi nu se divide după formă”[185]. Indivizibilitatea elementului după formă trebuie înţeleasă ca indiviziune în părţi diferite după specie (apa este apă în fiecare dintre părţile ei).

Lămurind astfel că elementele reprezintă mai puţin decât cauzele, iar cauzele mai puţin decât principiile, Toma analizează **funcţia cauzelor în procesul de devenire al lucrurilor concrete**. Orice lucru poate avea mai multe cauze, dar poate fi şi el cauză pentru lucruri contrarii, fiind în dublă condiţie, de **cauză** şi de **cauzat**, în moduri diferite. Existenţa unui lucru real presupune existenţa unei finalităţi a lui, precizarea scopului pe care acest lucru îl are. Astfel, între **cauzele generării** şi **scopul** vizat există o relaţie directă şi de necontestat. Dacă există o cauză eficientă, aceasta operează în direcţia scopului dorit. Astfel, scopul însuşi devine temeiul eficienţei pentru cauza eficientă, dar şi cauza eficientă este cauza scopului (în acelaşi mod materia primeşte o anume formă în vederea scopului, dar şi forma desăvârşeşte materia tot prin scop). Toma numeşte astfel scopul „**cauză a cauzelor**”, fiind temeiul cauzalităţii în privinţa tuturor cauzelor.

[184] *Op. cit.*, p. 39.
[185] *Metafizica*, V, 1014 a 26-27.

Universitatea SPIRU HARET

Apoi, raportul **cauză-cauzat** îl impune tacit şi pe cel de **anterioritate a cauzei faţă de ceea ce este cauzat**. Ca atare, anterioritatea poate avea două accepţii. De exemplu, ceea ce este imperfect în comparaţie cu ceea ce este perfect (copilul în comparaţie cu bărbatul care va deveni) este **anterior prin generare şi prin timp**, dar există şi o anterioritate **prin substanţă şi complement** (bărbatul este înaintea copilului, este complement al copilului care trebuie educat pentru a deveni bărbat). Astfel, este afirmată de fapt **anterioritatea actului în raport cu potenţa:** în sens absolut, trebuie ca actul să fie anterior potenţei, aşa cum perfectul trebuie să fie anterior imperfectului, pentru că ceea ce reduce potenţa la act este în act şi ceea ce desăvârşeşte imperfectul este perfect. În acelaşi mod, dacă materia este anterioară formei în ceea ce priveşte devenirea şi timpul, forma este anterioară materiei prin perfecţiune. În concluzie, cauza materială şi cea eficentă sunt anterioare în raport cu generarea, iar cea formală şi cea finală sunt anterioare în raport cu perfecţiunea.

Pe de altă parte, aşa cum reiese din ***capitolul al V-lea***, aceste patru cauze se divid în mai multe **moduri**. Toma vorbeşte despre **cauzele** prin **anterioritate sau îndepărtate** şi cele prin **posterioritate sau apropiate**. Distingem şi între **cauze prin sine** (arhitectul este cauză a casei) şi **cauze prin accident** (să zicem că un medic participă şi el la construcţia casei, dar este cauză a acesteia prin accident şi nu întrucât este medic). Cauzele pot fi şi **simple** (care cauzează fără alt adaos) şi **compuse** (când este necesar ca mai multe lucruri să constituie cauza a ceva). De asemenea, d'Aquino distinge între **cauza în act** (face ca lucrul să fie în act: constructorul care construieşte) şi **cauza în potenţă** (constructorul care va face casa, deşi nu construieşte efectiv, prin faptul că gândeşte planul de construcţie).

Ultima parte a opusculului ***Despre principiile naturii*** conţine germenele concepţiei sale despre **analogia fiinţei**, la care ne-am mai referit. Aristotel lansa o interogaţie: „Dacă cuvântul Fiinţă se ia în mai multe înţelesuri – căci Fiinţa înseamnă substanţă, apoi calitate, cantitate şi toate celelalte categorii care există – ne întrebăm: în cadrul cărei categorii toate fiinţele ar ajunge să fie una, dacă n-ar exista Ne-fiinţa?"[186]. În acest sens afirma că Fiinţa provine din Nefiinţa în potenţă. Iar această **Nefiinţă în potenţă** nu era altceva decât **privaţia,** a cărei semnificaţie am lămurit-o mai devreme, şi care face posibilă multiplicitatea lucrurilor în procesul

[186] *Metafizica*, Cartea XIV, 1888 b-1889 b.

Universitatea SPIRU HARET

complex al devenirii (generării), ca mutație de la o privație la alta. Mai mult decât atât, privației din natură îi corespunde negația din propoziție. Aristotel indica astfel o analogie a planului ontologic (realitățile compuse) cu cel logic sau gnoseologic (cunoaşterea a ceea ce semnifică un subiect în mod absolut). În aceeaşi direcție, Toma va accepta ideea distribuției omogene a celor trei principii ale naturii la nivelul tuturor categoriilor substanței. Cunoaşterea Ființei este posibilă numai prin predicație analogică, teorie pe care o va corecta şi completa în scrierile ulterioare. El arăta că: „substanța şi cantitatea, care nu se întâlnesc în vreun gen, (…) sunt identice doar prin **analogie**: ele se întâlnesc în ceva în măsura în care acel lucru ține de ființă"[187]. Ceva poate fi predicat despre mai multe în trei moduri: în **mod univoc** „ceea ce se predică despre acelaşi nume şi aceeaşi rațiune" (*animal* se predică şi despre cal şi despre om considerat ca substanță animată sensibilă); în **mod echivoc** despre cele cu acelaşi nume, dar care au o rațiune de a fi diferită (râsul ca stare sau ca animal) şi în **mod analogic** „despre ceea ce este predicat despre mai multe lucruri, ale căror rațiuni sunt diverse, dar sunt atribuite unui singur lucru la fel"[188]. **Analogia** trebuie înțelesă în acest context ca **proporție**, **comparație**, **armonie**.

Nu putem cunoaşte esența lui Dumnezeu, iar **numele** pe care i le dăm lui Dumnezeu semnifică perfecțiunile manifeste în creaturi. De aceea, ele nu trebuie înțelese în **mod univo**c. A spune că Dumnezeu este *înțelept* înseamnă oarecum altceva decât a spune că omul este înțelept. Dar nu putem utiliza termenul *înțelept* nici în **sens echivoc**, pentru că totuşi nu are un înțeles complet diferit dacă ne referim la Dumnezeu sau la om. Altfel, cunoşterea creaturilor nu ne-ar garanta în nici un fel cunoaşterea lui Dumnezeu. În acest sens, Toma propune utilizarea termenului în **mod analogic**. Dacă un termen este predicat analogic în privința a două lucruri diferite, înseamnă că-l predicăm **în acord cu relația pe care ele o au cu un al treilea lucru** sau în **acord cu relația instituită între ele însele**. Prima variantă ar fi şi prima accepție a predicației analogice. Dar, dacă ne referim la Dumnezeu şi la creaturile sale, nu putem utiliza analogia în sensul recursului la o a treia ființă, pentru că nu există nimic altceva deasupra lui Dumnezeu. Astfel, putem utiliza predicația prin analogie în al doilea sens: în acord cu relația dintre Dumnezeu şi creaturile sale. Toma distinge între

[187] *Despre principiile….,* p. 67.
[188] *Idem*, p. 69.

Universitatea SPIRU HARET

analogia de proporţie (*analogia secundum convenientiam proportionis*) şi **analogia de raport** (*analogia secundum convenientiam proportionalitatis)*. **Analogia de proporţie** este cea în care predicatul este aplicat mai întâi analogului Dumnezeu şi apoi, în regim secund şi imperfect, celuilalt analog, creaturii. Aceasta este posibilă datorită legăturii reale şi a „asemănării" dintre creatură şi Creator[189]. **Analogia de raport** este una **de atribuire** sau **de ordine,** care urmează teoriei aristotelice despre unitatea *ad unum*: fiinţa se spune *per prius de substantia* (anterior despre substanţă) şi *per posterius de aliis* (posterior despre celelalte). Aceasta este semnificaţia majoră a analogiei în ***Summa contra gentiles,* I, 34.** Analizând raportul dintre Creator şi creaturile sale, Toma extinde **teoria despre analogia fiinţei**: „cele spuse despre Dumnezeu şi alte lucruri nu realizează o predicaţie univocă, nici echivocă, ci una analogică, adică una raportată la o ordine sau în raport cu ceva unic"[190]. Între Dumnezeu şi creaturile sale se instituie un raport analog celui dintre substanţă şi accident. Sesizăm aici o repartiţie diferită a fiinţei când este vorba despre Dumnezeu (Fiinţa în sine) decât atunci când este vorba despre creaturi (în care existenţa şi esenţa nu coincid).

O altă distincţie între tipuri de analogii apare în lucrarea ***De ente et essentia(Despre fiind şi esenţă)***[191]**,** unde se vorbeşte despre o **analogie predicamentală** (a diviziunii fiinţei după categorii sau a raportării categoriilor la o semnificaţie unitară) şi despre una **transcendentală** (între Dumnezeu şi creaturi, care pleacă de la nivelul inferior al substanţelor compuse şi ajunge la perfecţiunea fiinţei lui Dumnezeu)[192]. Însă alta este uriaşa semnificaţie a acestei lucrări în economia operei tomasiene. Este un itinerariu în metafizica fiinţei aşa cum nu mai cunoscuse lumea spiritului de la ***Metafizica*** lui Aristotel. De data aceasta, concepte esenţiale precum: *esse* (fiinţa, existenţa), *ens* (fiindul, lucrul existent, individualul), *essentia* (esenţa), *substantia* (substanţa), *accidens* (accidente), *genus* (genul),

[189] Aprofundarea temei la Fr. Copleston, *op. cit.*, p. 353-359.

[190] *Idem*, p. 74.

[191] Thomas de Aquino, *Despre fiind şi esenţă*, ediţie bilingvă, traducere, introducere şi comentarii de Eugen Munteanu, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

[192] Analogia transcendentală şi-a primit numele de la Bernard Montagnes, în lucrarea *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas d'Aquin,* Louvain-Paris, 1963, cf. lui Alin Tat în *Postfaţa* la *Despre principiile naturii*, p. 102.

Universitatea SPIRU HARET

intellectus (intelectul) etc. vor căpăta acele accepții care-i vor permite lui Toma să redacteze ***Summa Theologiae*** şi ***Summa contra Gentiles***. Putem urmări calchierea acestor concepte plecând de la semnificațiile pe care le-au avut în tradiție aristotelică şi peripatetic-arabă.

Toma indică riguros suma temelor pe care le are în vedere: **raportul dintre esență şi produsele primare ale intelectului**, **natura substanței şi indicarea esenței substanței, definirea conceptelor de gen, specie şi diferență, modalitatea de participare a ființelor create la Ființa supremă, raportul materie-formă,** dar, cel mai important, **raportul dintre fiind şi esență**.

Aşa cum ne indică în ***Introducerea*** sa, Toma observă că soluționarea problemelor de mai sus impune înțelegerea exactă a unor noțiuni, „cele dintâi concepute de intelect", adică **fiindul** şi **esența**. Mai întâi, ce semnifică termenul *ens*? *Ens* (de la aristotelicul *tò ón*), egal ca semnificație cu *quod est* (ceea ce este), a fost precizat ca sens de către Boethius: *fiindul* este genul ultim al lucrurilor, predicat fără deosebire în legătură cu ele. El însemna şi Ființa ca atare (ceea ce există deplin), dar şi fiindul (adică ființele determinate, concrete, care-şi au temeiul în Ființă). **Existentele concrete**, cum am văzut, erau compuse dintr-o materie (ca element secund) şi o formă (ca element primordial, care face fiindul să fie ceea ce este). Forma este de fapt **esența** lucrului.

De aceea, spune Toma, **esența** are mai multe accepții: este fie **cviditate**, fie **formă** (prin care este semnificat caracterul determinat al fiecărui lucru), fie **natură** (ceea ce poate fi conceput de către intelect). În genere, nici un lucru nu poate fi inteligibil decât prin **definiția** şi prin **esența** sa. Termenul **esență** poate fi predicat în măsura în care **prin** esență şi **în esență** un fiind deține ființarea. Mai clar, orice lucru individual este creat de Dumnezeu (cauza primă), deci este un fiind în măsura în care primeşte ființare (*esse*) prin intermediul esenței (*essentia*). De aceea, esența ființează în mod propriu doar în substanțe, pe când în accidente ea ființează doar relativ la ceva şi în mod determinat.

Toma stabilise că există **două tipuri de substanțe**: **substanțele simple** (sau separate de materie: sufletul, spiritele/îngerii şi cauza primă, Dumnezeu) şi **substanțele compuse** (care presupun o formă şi o materie). Şi unora şi celorlalte le este proprie esența, dar există grade diferite de înțelegere sau recunoaştere a acesteia în ele. Cum substanțele compuse din materie şi formă ne pică sub simțuri, ar trebui să ne fie mai simplu, arată

Universitatea SPIRU HARET

Toma, să recunoaştem esenţa în ele. Abia apoi putem „urca" la esenţele substanţelor simple, care sunt ascunse vederii ochilor fizici, dar, cum vom vedea, nu şi ochilor minţii.

Un exemplu de substanţă compusă, ca îmbinare a formei cu materia, este **omul,** înţeles ca unitate-relaţie trup-suflet (trupul este materia, sufletul fiind forma acestei materii). Esenţa omului poate fi redusă doar la esenţa sufletului sau doar la esenţa trupului? Nu, răspunde Toma, ci **esenţa trebuie predicată cu privire la întreg**, nu numai cu privire la trup sau numai cu privire la suflet. De fapt, esenţa este ceea ce poate fi semnificat prin **definiţia** lucrului analizat, iar definiţia include deopotrivă **şi forma şi materia lucrului**. Aceasta pentru că materia este simplă potenţialitate, care dobândeşte actualitate sub acţiunea formei. Numai aşa un **fiind** poate deveni existent în act şi un **ceva** anume, un „**acest ceva"**[193]. Toma îi citează aici şi pe Boethius (pentru care *ousia* desemna ceva compus) şi pe Avicenna (care afirma că cviditatea substanţelor compuse este ea însăşi amestecul formei cu materia), concluzionând că **esenţa** „este ceva conform căreia se afirmă despre un lucru că fiinţează"[194] şi că trebuie considerată **şi formă şi materie**.

Deoarece stabilise că principiul individuaţiei este materia, Toma ajunge la o dificultate greu de surmontat: esenţa şi-ar pierde caracterul universal, devenind ceva particular. Pentru a ieşi din încurcătură, el distinge între **materia în sens comun** şi **materia desemnată**, ultima doar având legătură cu principiul individuaţiei. Această *materia signata* este acea materie formată de Dumnezeu în zilele creaţiei, aşa cum o concepuse înainte Augustin, adică o „materie luată în considerare sub dimensiuni determinate"[195] ieşită din condiţie amorfă sau informă. Cealaltă materie, **materia ne-desemnată**, abia aceasta poate fi inclusă în definiţie: dacă vrem să dăm definiţia omului nu vom recurge la materia desemnată (**acest os** al lui Socrate, **această carne** a lui Socrate), ci la cea nedesemnată (**osul** şi **carnea** în condiţie absolută).

Diferenţa între esenţa omului în general şi esenţa lui Socrate, ca individ singular, este tocmai deosebirea dintre nedesemnat şi desemnat. Distincţia **desemnat-nedesemnat** este operabilă şi la nivelul distincţiei

[193] Thoma din Aquino, *Despre fiind şi esenţă*, p. 43.
[194] *Idem*, p. 43.
[195] *Idem*, p.45

Universitatea SPIRU HARET

dintre **esența genului** și **esența speciei**, chiar dacă desemnarea diferă de la un caz la altul. De pildă, dacă desemnăm **individul** prin raportare la **specie**, o facem prin intermediul **materiei**, dar dacă desemnăm **specia** prin raportare la **gen**, o vom face prin diferența constitutivă dedusă din **forma** lucrului, nu din materia lui. Diferența constitutivă nu este altceva decât diferența specifică (*differenția specifica)*, despre care știți de la disciplina Logică, și care indică aici atributul sau caracteristica distinctivă a speciei în interiorul unui gen. La rândul său, genul semnifică tot ce se află în specie, pentru că orice există în specie ființează și în gen, ca ceva nedeterminat.

Ce ar reprezenta, atunci, **definiția lucrului** sau a individului, **a speciei** sau **a genului** ? **Definiția vizează numai specia**, nu și individul pentru că acestuia, fiind particular, îi lipsește universalitatea. Deci, individul este un „inefabil", după expresia lui Toma. Nu putem formula o definiție a individului singular Platon, dar o putem face pentru cazul omului în genere, prin indicarea genului proxim și a diferenței specifice: „**definiția** sau specia cuprinde două elemente (…): **materia** determinată pe care o desemnează numele **gen,** ca și **forma** determinată pe care o desemnează numele **diferență (**n.n., sublinierea noastră**)"**[196]. Apoi, chiar dacă întreaga esență a speciei este semnificată prin genul său, nu înseamnă că trebuie să existe o identitate de esență între toate speciile care aparțin aceluiași gen. Așadar, unitatea genului nu trebuie să se fundamenteze pe identitatea de esență a speciilor pe care le conține, ci tocmai pe **indeterminare** sau **non-diferență**.

Doi sunt termenii care pot indica **esența substanței compuse om**: numele *om* propriu-zis și numele *umanitate.* Dar modalitățile de recunoaștere a esenței omului atunci când spunem *om* sunt diferite de cele când spunem *umanitate.* Astfel, arată Toma, termenul *om* semnifică **esența ca întreg**, incluzând și desemnarea materiei, chiar dacă implicit și indistinct. De aceea, termenul poate fi predicat în legătură cu indivizii. În schimb, termenul *umanitate* semnifică **esența ca parte**, neincluzând desemnarea materiei și, în concluzie, nu poate fi predicat în legătură cu indivizii umani singulari.

În ***cap. al III-lea***, Toma vrea să explice tocmai modalitatea în care se comportă **esența** în raportare la conceptele de **gen**, **specie** și **diferență.** Evident, esenței i s-ar potrivi un concept universal de specie sau gen doar dacă aceasta ar fi semnificată ca întreg. De fapt, el ia atitudine împotriva

[196] *Idem*, p. 51.

Universitatea SPIRU HARET

realismului extrem, profesat de neoplatonici şi neagă posibilitatea ca aceste concepte universale să se potrivească unei esenţe concepută ca existând în sine, în afara lucrurilor particulare. În concluzie, singura soluţie acceptabilă, pentru Toma, este cea în care conceptele univesale se potrivesc esenţei semnificată ca întreg: „prin numele *om* sau *animal*, esenţa cuprinde în mod implicit şi indistinct acel întreg care se găseşte în individ”[197].

Esenţa, ca natură, deţine o **dublă fiinţare**: în **existentele singulare** şi în **suflet**. În fiindurile sau existentele singulare, esenţa posedă o fiinţare multiplă (potrivit diversităţii acestor singulare). Dacă luăm în considerare omul, este totuşi greşit să afirmăm că esenţa lui ar deţine doar o fiinţare într-un fiind singular (atunci el nu ar mai putea fiinţa niciodată în afara acestui singular şi ar fi negată supravieţuirea sufletului după moarte), dar nici nu poate fi complet rupt de fiinţarea în interiorul fiindului particular respectiv. Concluzia care se impune este aceasta: „natura omului, înţeleasă la modul absolut, face abstracţie de orice fiinţare, dar totuşi în aşa fel încât nu se petrece excluderea nici unuia dintre aceste moduri de fiinţare”[198]. Pe de altă parte, înţeleasă astfel, esenţa ajunge să fie predicată în legătură cu toţi indivizii. Atunci cum ar mai putea fi ea universală, câtă vreme conceptul de **universal** îl presupune pe cel de **unitate** şi pe cel de **comunitate** (*unitas şi communitas*)? Întrucât genul şi specia, ca universalii, nu pot fi reduse la fiinţarea individualelor (şi-ar pierde caracterul universal), rezultă că noţiunea de specie, de exemplu, fiinţează în intelect. Eugen Munteanu observă bine că „împotriva realismului radical, care postulează o diferenţiere absolută între esenţă şi existenţă, Thomas din Aquino formulează aici o poziţie intermediară: cu toate că esenţa sau natura omului, privită în sine, nu deţine nici o fiinţare concretă, totuşi ea nu se află ruptă şi situată în afara omului ca individ”[199].

Aşadar, **intelectul** este cel care descoperă conceptul de specie, pe care şi-l însuşeşte. Toma aminteşte că este o idee enunţată de Averroes („intelectul este cel care produce universalitatea în lucruri”), dar şi de către Avicenna. **Esenţa**, pe de o parte, are **atributul universalităţii**, întrucât priveşte lucruri situate în afara sufletului (intelectului), dar şi **atributul particularităţii**, întrucât fiinţează într-un intelect specific. Distincţia

[197] *Idem*, p.59.
[198] *Idem*, p.63.
[199] *Idem*, p. 126.

Universitatea SPIRU HARET

aceasta nu fusese înțelesă de Averroes, crede Toma, şi pe acest temei îi şi reproşează că în lucrarea ***Despre suflet*** a dedus incorect şi nejustificat unitatea intelectului din universalitatea formei recunoscute prin intelect. Despre critica tomasiană a teoriei unității intelectului vom trata, însă, mai târziu.

Revenind la ***Capitolul al IV-lea*** al lucrării ***Despre fiind şi esență,*** intitulat „***În ce chip se prezintă esența în substanțele separate***", vedem că Toma analizează **substanțele simple**: **sufletul**, **spiritul** şi **cauza primă**. Altfel spus, cercetează cum poate fi descoperită esența în aceste „lucruri ascunse". Prima clarificare priveşte termenul „spirit", care primeşte o semnificație precisă în filosofia tomasiană: este vorba despre **îngeri**. Bănuim că interesul lui major a fost acela de a întări **ideea simplității absolute a lui Dumnezeu** şi de a combate viguros ideea corporalității acestor substanțe separate, idee promovată de Avicenna şi dezvoltată de augustinienii neoplatonici.

Referitor la aceste **substanțe separate**, el indică un prim atribut al lor de netăgăduit: **puterea de a înțelege**. Deci, orice substanță separată este, în primul rând, o **substanță intelectivă** (*substantia intelligens,* adică **rațiune creatoare de concepte**) care necesită „o desprindere totală de materie, în aşa măsură încât nici materia să nu constituie o parte a sa, şi nici ea să nu apară ca formă imprimată în materie, cum este cazul formelor materiale"[200]. Aşadar, nici sufletul, nici îngerii nu presupun o îmbinare a materiei cu forma, pentru că esența lor se prezintă diferit de cea a substanțelor corporale, posedând doar **formă**. Dacă substanțele corporale sunt compuse dintr-o materie şi o formă, cele necorporale nu sunt decât **forme**. Deci, **îngerii** dețin **formă** şi **ființare,** iar forma desemnează **natura** sau **esența simplă** a acestor substanțe separate, **cviditatea** lor.

Toma găseşte un argument rațional pentru a explica posibilitatea existenței unei forme fără materie, convertit, de fapt, într-un argument care să dovedească existența îngerilor. Atenție, el nu doreşte să afirme că şi reciproca este valabilă. Existența materiei presupune existența formei. Dar, neaflându-se într-o stare de dependență de materie, forma poate ființa fără materie. Iată cum dovedeşte Toma necesitatea existenței îngerilor, din punctul de vedere al lui Andrei Pleşu: „El nu spune: îngerii există pentru că îi avem pomeniți în textele sacre. El nu spune: îngerii există pentru că i-am

[200] *Idem*, p. 69.

Universitatea SPIRU HARET

văzut. El spune: îngerii există pentru că există ordine. Şi în ordinea aceasta cosmică, creată, există un loc pe care numai ei îl pot ocupa în mod legitim…A spune că îngerii nu există pentru că nu se văd e la fel de neinteligent cu a spune că plantele nu există pentru că nu răspund la „Bună ziua”"[201]. Între Dumnezeu şi lucrurile lumii create de el se află aşadar îngerii, situaţi mai aproape de principiul prim. Oamenii, dotaţi cu suflet raţional, sunt mai depărtaţi decăt îngerii de Cauza primă (influenţe neoplatonice). Distanţa faţă de primul principiu este motivul pentru care anumite forme ajung să nu poată fiinţa decât în legătură cu o materie-suport. Celelalte, situate în proximitatea primului principiu, sunt forme care subzistă prin sine, fără materie. De aici concluzia: **esenţa substanţelor simple este forma**.

Aceste consecinţe sunt puse de Toma în acord cu cele spuse anterior cu privire la substanţele compuse. Dacă esenţa unei substanţe compuse nu poate fi predicată despre lucrul însuşi (adică nu putem spune că un om este cviditatea sa: Socrate nu poate fi „faptul de a fi om"), în cazul substanţei simple înger (spirit) **esenţa poate fi predicată despre el însuşi**: îngerul chiar este „faptul de a fi înger". A doua distincţie este mai subtilă: dacă lucrurile compuse (ca îmbinare a formei cu materia) sunt după esenţa lor multiple (diferenţa de esenţă constă în diversitatea materiei desemnate), în ce priveşte îngerii, substanţe simple, **este imposibilă o asemenea multiplicitate**, întrucât esenţa lor nu se obţine în cadrul vreunei materii. Deci, dacă lucrurile pot fi grupate în specii şi sunt diferite ca număr, îngerii nu pot fi concepuţi ca indivizi ai aceleiaşi specii. Apoi, deoarece principiul individuaţiei este dat de materie, îngerilor nu le sunt proprii nici diferenţele individuale, ca neposesori ai unei materii. Astfel, orice **înger** este **o specie**, cu **acest înger** ca individ singular. Imateriali, ei **nu pot fi individuaţi** (sugestie avicenniană utilizată cu succes de Toma în angelologie).

Stabilind, astfel, cadrul general al problemei **naturii substanţelor separate**, Toma nu omite să afirme caracterul de creatură al acestor spirite. Îngerii sunt **creaţi**, deci subordonaţi principiului prim, ca efecte ale acţiunii cauzei prime. De aceea, nefiind actualitate pură (numai Dumnezeu este astfel), îngerii, într-un anume sens, nu posedă simplicitatea absolută a lui Dumnezeu, ci, în ei, **actualitatea este amestecată cu potenţialitatea**. Întrucât cauza existenţei acestor spirite se află în afara lor, trebuie să

[201] Andrei Pleşu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 46-47.

Universitatea SPIRU HARET

distingem, în cazul lor, între **fiinţare** şi **cviditate** (natura sau forma acestora). În acest sens afirmă Toma că spiritul sau îngerul este şi formă şi fiinţare.

Cu ajutorul intelectului putem distinge că esenţa îngerilor este cviditatea lor, dar şi că îşi primesc fiinţarea de la Dumnezeu. **Intelectul nostru posibil** (*intellectus possibilis)* descoperă multitudinea în substanţele eliberate de materie. Facultate a înţelegerii, **intelectul posibil sau potenţial** reprezintă tocmai creuzetul în care sunt prezente conceptele abstrase din lucruri sub acţiunea i**ntelectului agent**.

Între intelectul potenţial şi formele inteligibile există un raport asemănător celui dintre **materia primă** şi **formele sensibile**. **Materia primă** trebuie înţeleasă ca **abstracţie logică** în calitatea ei de potenţialitate pură, lipsită de formă şi de determinări. Conceptul de *materia prima* pare cu adevărat inspirat din cel de materie informală la Augustin.

Singura **substanţă absolut simplă**, în care **cviditatea este însăşi fiinţarea sa**, este **Dumnezeu**. De aici este dedusă **unicitatea** lui: numai Fiinţa primordială a lui Dumnezeu, necauzată de ceva din afara sa, este propria sa fiinţare, deci este unică. Aşadar, nu un atribut al esenţei lui Dumnezeu îi conferă acestuia unicitatea, ci **caracterul perfect al fiinţării sale**, în care **esenţa şi existenţa coincid**. Iată cum d'Aquino trece de la planul pur filosofic la cel teologic, ţinând cont de ierarhia creaţiei. Orice lucru, în care existenţa este altceva decât esenţa, îşi primeşte fiinţarea de la altceva din afara lui. Din cauză în cauză, se ajunge la acel **ceva** care este **fiinţarea pură,** pura actualitate, Dumnezeu: „Tot ceea ce primeşte ceva de la un alt [lucru] se află în raport de potenţialitate faţă de acesta, iar ceea ce este primit din afară în altceva reprezintă actualitatea acestui altceva"[202].

Capitolul al V-lea tratează despre **modalitatea esenţei** de a se prezenta în chip divers **în lucruri diferite**. Din acest punct de vedere, Toma observă că există trei maniere diferite în care **esenţa** poate fi întruchipată: a) **în Dumnezeu**, în care esenţa coincide cu fiinţarea; b) **în substanţele intelectuale create**, în care esenţa este distinctă de fiinţare, chiar dacă ea se manifestă în afara materiei şi c) **în substanţele compuse**

[202] *Despre fiind şi esenţă*, p. 77. Distincţia potenţialitate-actualitate (*potentia-actus)* trimite către ideea posibilităţii existenţei a ceva, deci şi a generalului, a universalului. De aceea este de mare importanţă pentru stabilirea poziţiei tomasiene în problema universaliilor.

Universitatea SPIRU HARET

din materie şi formă, în care esenţa este, desigur, distinctă de fiinţare. Să le analizăm şi noi în aceeaşi ordine.

În primul rând, ideea lui Avicenna de a nega că Fiinţa are cviditate prinde şi la Toma. **Dumnezeu** nu se poate încadra într-un anume **gen**, altfel ar trebui să deţină o cviditate în afara fiinţării sale, ceea ce este absurd. În plus, din premisa că Dumnezeu este fiinţare pură nu trebuie să decurgă că, din această Fiinţă universală, lucrurile derivă în **mod formal**. Poate fi o critică a unei vechi idei exprimată de Eriugena, care susţinuse că esenţa tuturor existentelor este Dumnezeu, perspectivă panteistă pe care noi credem însă că a evitat-o destul de abil. Toma invocă, pentru a proba că individuaţia cauzei prime are loc numai prin bunăvoinţa acesteia şi nu prin altceva exterior ei, ***Propoziţia 91*** din tratatul ***Liber de causis***: „universalitatea (*yliathim,* lb. arabă*)* sa este infinită, iar individualitatea sa este bunătatea pură"[203].

În al doilea rând, **substanţele intelectuale create** (îngerii) posedă o fiinţă dobândită, nu una absolută. Aceasta înseamnă că sunt fiinţe determinate, având o natură receptoare, dar cviditatea lor este absolută pentru că nu este dobândită în cadrul vreunei materii. Toma recurge iar la una dintre propoziţiile tratatului ***Liber de causis*** pentru a arăta că spiritele intelective, îngerii, sunt non-finite dedesubt (adică nu prezintă vreo limitare din partea materiei), dar că sunt finite deasupra (în raport cu fiinţa superioară care le-a creat)[204]. Iată cum inteligenţa mediatoare a neoplatonicilor este identificată cu lumea angelică la Toma, servind direct doctrinei creştine. Apoi, dacă îngerii sunt substanţe singulare (un individ constituie o specie, cum am spus), sufletele umane, posedând şi ele abilităţi intelectuale, reprezintă substanţe în care putem găsi o multitudine de indivizi din aceeaşi specie, datorită trupurilor cu care constituie o unitate. Omul este om întrucât **acest suflet** realizează o unitate cu **acest corp** şi nu cu altul**.** Sufletul îşi capătă fiinţarea individuată prin corpul căruia îi este actualitate, dar aceasta nu înseamnă că el îşi pierde această individuaţie dacă este separat de corp.

---

[203] *Liber de causis*, p. 40: *yliathim suum est infinitum et individuum suum est bonitas pura*".

[204] *Idem*, *Propoziţia 131*, p. 57: „Iar puterea ei (a inteligenţei, nn.) nu este făcută infinită decât într-un sens inferior şi nu superior, fiindcă ea nu este o putere pură".

Universitatea SPIRU HARET

În al treilea rând, în **substanţele compuse** din materie şi formă distingem, de asemenea, între esenţa şi existenţa lor. Cviditatea acestora este „dobândită în cadrul unei materii desemnate”[205]. Întrucât materia desemnată este divizibilă, devine cu putinţă multiplicarea indivizilor în cadrul aceleiaşi specii.

Ultimul capitol al lucrării ***Despre fiind şi esenţă*** este rezervat raportului **esenţă-accidente**, după ce anterior Toma raportase esenţa la substanţe. Cum, în genere, esenţa lucrului este sinonimă cu semnificaţia definiţiei lucrului, **accidentele** deţin esenţa dacă şi ele deţin **o definiţie proprie**, chiar dacă nu completă. Accidentele sunt dependente de un subiect, deci nu au fiinţare prin ele însele, ştim de la Aristotel. Toma numeşte **fiinţare accidentală** compusul **accidentului** cu **subiectul,** aşa cum **fiinţarea substanţială** desemna compusul **materiei** cu **forma.** Însă, trebuie să distingem între **formele substanţiale** şi cele **accidentale**: totdeauna accidentele se adaugă unui fiind complet în sine. Deci, formele substanţiale le preced pe cele accidentale, care li se suprapun. Efectul adăugării accidentului la subiect produce, deci, o **fiinţare secundă.** Iar aceasta nu face parte din esenţa lucrului sau din definiţia lui. De exemplu, o statuie deţine fiinţare în sine, o fiinţare completă, iar esenţa sau definiţia sa ţine de „faptul de a fi statuie”. Dacă indicăm prezenţa unei mantale roşii la statuia cu pricina, acest lucru nu adaugă ceva esenţei statuii sau definiţiei ei. Indicarea culorii ochilor nu adaugă nimic esenţei sau definiţiei omului. Prin această observaţie, Toma îşi încheie lucrarea cu următoarea concluzie: **accidentul nu deţine conceptul complet al esenţei şi nici nu este parte a esenţei complete**.

Toate aceste distincţii sunt vitale pentru a desluşi conţinutul ***Summei Theologiae***[206], carte monumentală, scrisă pe durata a opt ani şi care reprezintă sinteza gândirii lui filosofice şi teologice. Conceptul central este cel de **Dumnezeu**. De altfel, în debutul primului capitol citim: „nimic nu se poate şti despre adevăr dacă nu se referă la fiinţă”. Doctrina creştină trebuie să fie o ştiinţă practică, dar mai cu seamă speculativă, iar obiectul ei este constituit de ceea ce transcende capacitatea raţiunii umane, însă este necesară folosirea raţiunii umane în privinţa unor aspecte ale ei. Amintind

[205] Despre fiind…, p. 89.

[206] Toma d’Aquino, *Summa Theologiae*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1997.

Universitatea SPIRU HARET

de „vălurile sfinte" ale lui Dionisie Areopagitul, Toma susține necesitatea recursului la analogie (metaforă, pildă, alegorie), întrucât este un proces natural ca omul să acceadă la inteligibile prin intermedierea celor sensibile. Toată cunoaşterea omenească debutează cu cea prin simțuri. Suprapusă ei, cunoaşterea revelației este asigurată de interpretarea textelor revelate. Interpretarea acestor texte permite multiplicitatea de sensuri, fără a se produce echivocitate sau confuzie. De fapt, orice text are un sens propriu, unul literal şi unul spiritual, ca la Augustin, iar sensul spiritual presupune alte trei sensuri: alegoric, moral şi analogic.

Quaestio II, Despre Dumnezeu. Oare există el? este locul în care Toma analizează în ce constă **esența lui Dumnezeu**. Această analiză presupune, din punctul lui de vedere, răspunsul la o serie de interogații: poate fi cunoscută existența lui Dumnezeu *per se* (prin sine)? Această existență a lui este demonstrabilă? Există Dumnezeu?

A fi cunoscut **prin sine** înseamnă, la Toma, a fi cunoscut în mod **natural,** aşa cum cunoaştem primele principii, de exemplu, prin evidența lor, prin înțelegerea termenilor care desemnează aceste lucruri de cunoscut. Dacă numele *Dumnezeu* este înțeles, atunci numele există în minte. Vom vedea dacă şi în ce sens îl critică Toma pe Anselm. Un lucru poate fi cunoscut prin sine în două moduri: **prin sine, dar nu pentru noi** şi **prin sine, dar şi pentru noi.** Dumnezeu este cunoscut şi în sine şi prin sine, pentru că în el subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut coincid. Cu alte cuvinte, Dumnezeu posedă cunoaştere de sine absolută, aspect demonstrat, dacă vă amintiți, de Albert cel Mare, care-i atribuia şi cunoaşterea singularelor, ca şi pe cea a universalelor.

În ce priveşte a doua interogație, d'Aquino indică **două căi** prin care poate fi realizată **demonstrarea existenței lui Dumnezeu**: una *per causam*, numită şi *propter quid* (adică de ce există ceva?), apriorică, instituită pe baza celor cunoscute anterior şi alta *per efectum*, numită demonstrație *quia* (deoarece), aposteriori, care porneşte, de asemenea, de la cele ce ne sunt deja cunoscute. Dar nouă, remarcă Toma, ne este totdeauna mai cunoscut **efectul** a ceva decât cauza care îl produce. Deci, prin efect cunoaştem cauza, pentru că această cauză a lui îi este preexistentă. De aceea, putem afirma că Dumnezeu există chiar dacă îl cunoaştem doar prin efectele lui şi nu prin sine, ca şi cauză primă a tuturor. Trebuie utilizate **efectele** în locul **definiției cauzei**, tocmai pentru a proba **existența cauzei**.

Universitatea SPIRU HARET

Astfel, putem demonstra că Dumnezeu există ca şi cauză primă prin efectele sale, chiar dacă nu-i cunoaştem încă esența.

În ***capitolul al III-lea,*** d'Aquino indică celebrele **cinci căi ale dovedirii existenței lui Dumnezeu**: prin mişcare, prin cauza eficientă, prin posibil şi necesar, prin gradele de perfecțiune, prin teleologie. Este vorba despre argumente de natură cosmologică: plecăm de la experiențele externe prin care cunoaştem lumea şi, utilizând principiul rațiunii suficiente şi pe cel al derivatelor sale, deducem existența unei ființe care nu ne este dată prin experiență. Argumentele pot fi grupate ca **probe prin cauze eficiente** (fundate pe principiul cauzalității) şi una **prin cauza finală** (fundată pe principiul finalității):

a) Împrumutată de la Aristotel, **prima probă** pleacă de la **mişcare**: în lume există mişcare, iar mişcarea presupune un prim motor, el însuşi nemişcat, care s-o genereze. Există deci un prim motor pe care-l numim Dumnezeu. Aici sunt implicate tacit şi alte noțiuni importante pentru teologia rațională: fiind primul motor, Dumnezeu este şi necesar. Din aseitatea şi necesitatea ființei divine deducem apoi toate atributele metafizice ale lui Dumnezeu.

b) Proba **prin cauza eficientă** decurge logic din prima: constatăm existența unei serii de cauze eficiente, dar fiecare cauză eficientă presupune o cauză primă, deci există cu necesitate o cauză primă, Dumnezeu. Proba pare criticabilă. În lumea fizică putem, într-adevăr, să plecăm de la existența efectului şi să deducem existența cauzei lui, dar putem proceda similar când deducem existența lui Dumnezeu plecând de la consideraţiile noastre asupra lumii sensibile? Trecerea conceptuală de la realitatea empirică la cea metaempirică este posibilă tocmai datorită analogiei ființei, ar răspunde Toma.

c) Proba **prin contingență,** care stă la baza tuturor argumentelor *a* **posteriori**, poate fi formulată astfel: lumea este contingentă, dar ființa contingentă presupune o ființă necesară, deci există o ființă necesară, Dumnezeu. A spune că lumea este contingentă înseamnă a afirma că ea ar fi putut să nu fie sau că, oricum, nu are în ea însăşi rațiunea ei de a fi. Aşadar, îi putem concepe nonexistența. Mai mult, cum lucrurile care o constituie sunt în permanentă schimbare, adică sunt contingente în acțiunea lor şi în ele însele, conchidem că lumea însăşi, în întregul ei, este contingentă. Prin **ființă contingentă** înțelegem ființa care nu-şi are în ea însăşi **rațiunea suficientă**. Atunci, trebuie să-şi dobândească rațiunea

Universitatea SPIRU HARET

suficientă într-o altă ființă necontingentă, adică **necesară**. Presupoziția tacită a acestei probe constă în afirmarea *a priori* a principiului că nici o ființă din universul creat nu poate exista prin sine însăşi. Atenție, însă, **a exista prin sine** nu înseamnă a fi propria cauză (pentru aceasta ar fi trebuit ca Dumnezeu să-şi preexiste, ceea ce este absurd), ci a deține, în sine, **rațiunea suficientă a propriei existențe**. Revenind, miezul acestei probe constă în postularea ființelor contingente reale şi deducerea existenței unei ființe necesare.

d) **Proba** prin **gradele de perfecțiune:** observăm că există grade de perfecțiune diverse în ființele create, dar această diversitate presupune existența unui grad de perfecțiune suprem. Deci, există o ființă care îl posedă pe acesta, Dumnezeu. Augustin afirmase că spunem despre un lucru că este mai aproape de perfecțiune decât un altul pentru că noi cunoaştem cumva (prin iluminarea divină) perfecțiunea absolută, criteriu al judecăților noastre în asemenea cazuri.

e) Ultima cale este proba **prin cauza finală** sau **prin ordinea lumii**, numit şi **argumentul teleologic** (de la *télos*, scop, sfârşit), construit pe baza altui principiu derivat din principiul rațiunii suficiente: **principiul finalității**. Observăm în univers, dar mai ales în lumea vie, că mijloacele sunt adaptate scopurilor, or această alegere ordonată presupune existența unui organizator inteligent, care este Dumnezeu. Iată cum, prin această ultimă probă, Toma indică şi un atribut al ființei divine. Care este, deci, **natura** lui Dumnezeu?

Quaestio III vizează **natura simplă a lui Dumnezeu.** Dumnezeu nu este corp, nu este un compus al materiei cu forma (este act pur, este prin esență propria formă), deci este **forma subzistentă prin sine care nu poate fi primită de materie**. Toma se întreabă: **Dumnezeu** este în compoziția lui **cviditate** sau **esență** sau **natură** sau **subiect**? El este identic cu esența, cu natura sa? În prelungirea considerațiilor din ***Despre ființă şi esență***, filosoful teolog afirmă şi aici că Dumnezeu este identic cu esența sa, cu natura sa, cu viața sa şi cu orice altceva se afirmă despre el. Diversitatea aceasta este doar aparentă, ca produs al intelectului nostru, deoarece Dumnezeu este simplicitate, este unitate. El este nu numai esența sa, ci şi ființa sa. Fiecare lucru are o cauză pentru a exista, deci existența lui stă în altceva decât în esența sa. Dar Dumnezeu nu este cauzat de nimeni, fiind prima cauză eficientă. Existența lui nu poate sta în altceva decât în esența sa. Deci, **în Dumnezeu existența şi esența coincid.**

Universitatea SPIRU HARET

Dumnezeu nu este nici specie, nici gen, nu presupune diferenţe, nu poate fi definit prin cele zece categorii aristotelice, nici demonstrat (demonstraţia se realizează cu ajutorul definiţiei, iar definiţia constă în a stabili genul şi diferenţele specifice). Dumnezeu nu este un gen şi nici nu este inclus măcar în genul substanţei, deşi îl numim *substantia* (doar pentru a arăta că toate genurile de lucruri care au substanţă se află în relaţie cu el, cum am mai spus). Aşadar, *substantia*, când i se aplică lui Dumnezeu, indică **faptul de a fi prin sine,** de a putea exista ca esenţă fără să stea într-un subiect. Ca şi cauză primă, Dumnezeu nu poate fi de nimic cauzat, nici exterior, nici în sensul unei cauzări interne. Deci, în Dumnezeu nu există accidente. De asemenea, Dumnezeu nu poate exista în compoziţia vreunui lucru, nici ca principiu formal, nici ca principiu material. Astfel dovedeşte d'Aquino **simplicitatea** lui Dumnezeu.

În ceea ce priveşte **perfecţiunea** lui, Toma întreprinde mai întâi o critică a concepţiei despre principiu a lui Speusip, Leucip şi a pitagoreilor, care era una materialistă. Desigur, spune el, materia este imperfectă, dar lui Dumnezeu, principiul nematerial, nu-i lipseşte nimic în raport cu perfecţiunea sa. Ca fiinţă subzistentă prin sine, nici o perfecţiune posibilă nu-i lipseşte. **Creaturile imperfecte** i se aseamănă lui Dumnezeu prin **analogie,** deoarece el este fiinţa prin esenţa sa, iar ele sunt fiinţe **prin participare** la esenţa lui.

De aici, mai departe, d'Aquino indică tipul de **raport** existent între **bine** şi **fiinţă**. În realitate nu putem distinge între bine şi fiinţă, ele fiind identice, dar putem discerne între ele pe calea raţiunii. Astfel, nu orice existenţă este bună, ci trebuie să i se adauge şi **criteriul perfecţiunii**[207]. Din punct de vedere raţional, fiinţa este anterioară binelui, apare prima ca obiect propriu al intelectului, întrucât este primul inteligibil. Nici o fiinţă nu poate fi rea, ci este, într-un anume fel, bună. Vom spune atunci doar că îi lipseşte ceva din fiinţare şi de aceea este rea. Şi întrucât lui nu-i lipseşte nimic, Dumnezeu este Binele suprem, absolut. Lucrurile sunt bune, aşadar, în măsura în care participă la el.

Toma face referire şi la **infinitatea lui Dumnezeu**. Dumnezeu este infinit prin esenţa sa, deoarece infinitul rezultă dintr-o formă nedeterminată

[207] *Op. cit.*, I, QU. V, cap. I: Îl invocă aici pe Boethius, care exprima ideea astfel: „În lucruri altceva înseamnă că sunt bune şi altceva înseamnă că doar sunt", p. 89.

Universitatea SPIRU HARET

de materie, care este perfectă. Din atributul de perfecțiune, îl deduce apoi pe cel de infinitate. Dumnezeu este ubicuu, prezent în întregime în toate ființele, așa cum sufletul se află în fiecare parte a corpului. Așadar, el este **prezent** în lucruri **prin principiul cauzei care acționează** şi **prin esența sa**, dar nu trebuie considerat esența lucrurilor.

În privința **imutabilității divine**, d'Aquino lămureşte că Dumnezeu, ca act pur, exclude orice intervenție din afară, nefiindu-i proprie schimbarea. Din caracterul imutabil al ființei divine îl deducem şi pe cel al **eternității** ei. Boethius definea eternitatea ca „posesiunea unei vieți perfecte, simultane şi fără sfârşit"[208]. Şi în accepția lui Toma, Dumnezeul imutabil nu poate avea început sau sfârşit. Nici succesiune în timp. Spunem atunci că Dumnezeu este **etern**, pentru că există **în totalitate simultan**.

Nu este uitat nici aspectul **unității divine.** A spune că Dumnezeu este **unu** înseamnă a nega ideea de diviziune şi a afirma despre el că este **ființa indivizivă**. Rezultă aceasta şi din simplicitatea sa, din infinitatea şi perfecțiunea sa. Astfel, Toma îl defineşte pe Dumnezeu ca „maxima ființă şi maxim indivizivă"[209].

În **Partea a II-a** a sintezei scolastice, intitulată ***Cum poate fi Dumnezeu cunoscut?,*** d'Aquino formulează 13 întrebări, între care una esențială: **poate intui intelectul creat esența lui Dumnezeu**? Dacă da, cum? Şi mai ales, când? În timpul vieții sau după moarte? La prima întrebare răspunsul este pozitiv: trebuie ca intelectul uman să poată intui esența lui Dumnezeu, pentru că acesta este scopul creării omului cu o astfel de facultate. Dar trebuie să existe o similitudine (o „imagine") existentă în ființa noastră, a lui Dumnezeu, prin care inteligența noastră să-l poată intui[210]. Dar nu poate fi cunoscut prin percepții, prin cunoaştere senzorială, nici prin imaginație, ci doar **prin intelect**. Prin cunoaşterea senzorială aflăm cum sunt lucrurile ca materii individuale, aşadar numai prin intelect putem cunoaşte universalitatea lucrurilor. Dacă Dumnezeu se descoperă intelectului nostru, atunci intelectului îi stă în putere să cunoască şi esența lui Dumnezeu. Spre deosebire de om, care are nevoie de concursul divinității, îngerii au capacitatea să cunoască esența divină în mod natural.

---

[208] *Mângâierile filosofiei*, V, 6.

[209] *Op. cit.*, I, Q.U XI, cap. 4, p.150.

[210] „O lumină inteligibilă, aidoma unei emanații a primei lumini", *op. cit.*, II, QU XII, cap. 2, p. 155.

Universitatea SPIRU HARET

Această dezvoltare a capacității intelectului creat din om, prin adaos divin, este numită **„iluminarea inteligenței".** Tocmai această virtute intelectivă face din creatura rațională o ființă deiformă, asemănătoare lui Dumnezeu, dar, ca atare, nici o inteligență creată nu îl poate cunoaşte pe Dumnezeu în mod absolut[211]. Pe de altă parte, în viața prezentă, corpul material împiedică intelectul să ajungă la o treaptă a inteligibilului atât de înaltă cum este esența divină, forma pură (după expresia consacrată de Boethius). Credința are prioritate în fața rațiunii în ceea ce priveşte cunoaşterea esenței divine, reprezentând „viziunea şi înțelegerea primelor principii care cârmuiesc universul"[212]. Acesta este motivul pentru care nu-i putem găsi **un nume** adecvat prin intelectul nostru, întrucât orice denumire, oricât de abstractă, este deficitară în raport cu esența lui, cu substanțialitatea sa. Cu toate acestea, pe Dumnezeu îl denumim prin termeni metaforici, preluați din limbajul uzual, care exprimă realități cunoscute nouă (concepte proporționale perfecțiunilor create).

Numai Dumnezeu însuşi se poate cunoaşte pe sine, pentru că, în el, intelectul şi obiectul intelectului sunt identice. Forma pură, inteligibilă, este chiar intelectul divin, care se cunoaşte pe sine prin sine. Acest **act de inteligență cu-sine-prin-sine** este identic cu esența şi cu existența sa. **Omnisciența** lui Dumnezeu constă în aceea că se cunoaşte pe sine ca principiu al existenței; cu alte cuvinte, cunoaşte toate modurile de a fi ale lucrurilor. Posedă cunoaşterea non-existențelor (înghite în sine potențialitatea existenței lucrurilor), chiar şi a răului, dar nu printr-o privațiе de bine în esența sa, ci ca parte necesară din cunoaşterea totului, în mod unitar. Dumnezeu cunoaşte şi contingentele, nu numai pe cele care sunt în act. Pe de altă parte, aşa cum ființarea sa este simultană, cunoaşterea sa este simultană, şi nu în succesiune temporală, adică în secvențe temporale distincte.

Quaestio XV priveşte **existența Ideilor**. Oare Dumnezeu cunoaşte prin intermediul Ideilor? D'Aquino răspunde afirmativ. Noțiunea de **Idee** semnifică forma şi planul prin reprezentarea cărora a fost creată lumea de către el. Mai mult, ca principiu absolut de cunoaştere, în Dumnezeu ideea de Dumnezeu este însăşi esența sa. Cum obiectul creației sale este ordinea

[211] Dumnezeu „nu poate fi inclus în ceva finit şi nimic finit nu poate sesiza ceea ce e infinit", *op. cit.*, II, QU XII, cap. 7, p. 168.

[212] *Op. cit.*, Q.U XII, cap. XIII, p. 183.

Universitatea SPIRU HARET

cosmosului, înseamnă că posedă **ideea ordinii universale,** dar şi reprezentări ale oricărei părţi a lumii (altfel nu ar putea s-o ordoneze[213]). Cu toate acestea, însă, Dumnezeu rămâne o inteligenţă creatoare simplă şi unică.

Quaestio XVI se referă la **adevăr.** Parafrazându-l pe Aristotel**,** Toma consideră că adevărul rezidă în inteligenţă, în măsura în care ea se adecvează realităţii. Aşadar, adevărul derivă din realitatea înţeleasă, după cum realitatea însăşi este considerată adevărată dacă se corelează cu inteligenţa. Deci, **adevărul se defineşte prin conformitatea inteligenţei cu realitatea**, idee preluată de la evreul Isaac.

Referitor la raportul dintre **adevăr** şi **existenţă,** d'Aquino alege o formulare interesantă: „Fiecare lucru câtă existenţă posedă, în aceeaşi măsură este cognoscibil". Deci, adevărul prezent în inteligenţă este identic cu existenţa sau **existenţa este inclusă în raţiunea adevărului**. Apoi, adevărul este „**muabil**" dacă este considerat în raport cu inteligenţa umană (atunci când lucrurile nu suferă modificări dar nouă ni se pare contrariul şi emitem opinii neadevărate sau când lucrurile chiar se modifică, iar noi nu ne ajustăm opinia anterioară, rămânând într-o prejudecată). Adevărul este **imuabil**, însă, în inteligenţa divină. Cunoscând totul, Dumnezeu nu-şi schimbă opiniile. Omniscienţa lui implică inexistenţa prejudecăţilor sau a judecăţilor corective.

Dacă aceasta este definiţia adevărului, să vedem ce reprezintă **falsitatea**[214]. Numim **fals** un lucru doar în comparaţie cu inteligenţa de care depinde şi cu care întreţine relaţii esenţiale. Simţurile pot înşela prin senzaţii necorespunzătoare realităţii în sine. Dar falsitatea nu trebuie adecvată simţului, ci **imaginaţiei.** În genere, inteligenţa se informează prin reprezentarea directă a ubicuităţii lucrurilor. Dar atunci când compune sau divide conceptele, inteligenţa poate să se înşele atribuind obiectelor concepute calităţi necorespunzătoare sau contradictorii. Falsitatea apare, deci, acolo unde nu există aprehensiunea adevărului.

Credem că în acest sens şi-a şi elaborat critica la adresa tezelor averroiste asupra unităţii intelectului. ***Despre unitatea intelectului***

---

[213] *Op. cit.*, II, Q.U XV, cap.3, p. 265: „Dumnezeu concepe o pluralitate de modalităţi şi sisteme proprii pentru modelarea pluralităţii de lucruri, corespunzătoare pluralităţii de Idei".

[214] De la *fallo,- ere, fefelli, falsum,* a înşela, a falsifica.

Universitatea SPIRU HARET

împotriva averroiştilor[215] este o scriere menită să demaşte şi să deconstruiască un număr de teze false, veritabile erori în viziunea lui d'Aquino. Spune el: „Dacă însă cineva, foarte mândru de o ştiinţă cu nume fals, ar dori să spună ceva împotriva a ceea ce am scris, să nu vorbească pe la colţuri, şi nici înaintea tinerilor care nu se pricep să judece cu atâta agerime, ci să răspundă în scris scrierii acesteia, dacă îndrăzneşte. Şi nu mă va găsi numai pe mine, care sunt cel mai mărunt între alţii, ci pe ceilalţi numeroşi apărători ai adevărului, care vor rezista erorii lui sau îi vor lumina ignoranţa"[216].

În chiar **Introducerea** la ***Despre unitatea*** …, Toma găseşte sursa greşitei conceperi a intelectului în **comentariile averroiste la teoria despre suflet a lui Aristotel.** Nu grecul a greşit, ci Averroes ar fi interpretat greşit conceptul aristotelic de **intelect posibil,** pe care eronat îl numeşte **intelect material.** O asemenea denumire ar indica faptul că intelectul este o substanţă separată în sine de trup. Renunţarea la ideea diversităţii intelectului pretinde acceptarea ideii că sufletele se aneantizează după moartea trupului. Or, spune d'Aquino, intelectul este singura parte nemuritoare şi incoruptibilă a sufletului.

Capitolul I este destinat tocmai clarificării definiţiei pe care Aristotel a dat-o sufletului în ***De anima,*** **II,** pe care am mai analizat-o: „sufletul este actul prim al corpului natural dotat cu organe". Altfel spus, **sufletul constituie forma substanţială a corpului**. Toma adoptă hilemorfismul aristotelician, dar îl adaptează dogmei creştine: sufletul este forma unică a corpului, cea care îi dă fiinţă, viaţă, sentiment, fiind în acelaşi timp şi un instrument al cunoaşterii. Dar sufletul la Toma este o formă particulară, care poate acţiona şi exista fără o materie, fără trupul-suport. Astfel, **sufletul nu este nici simplă formă substanţială, nici substanţă propriu-zisă**, cum sunt spiritele sau îngerii pe care scolastii îi denumesc „forme separate". Sufletele sunt **forme subzistente** şi diferă, deci, de formele substanţiale obişnuite: nu sunt complet absorbite în materia cu care se unesc. În viziunea lui Toma, sufletul este capabil de acte imateriale şi poate subzista în materie, fiind înzestrat cu raţiune. Avicenna îl conduce către ceea ce Toma consideră a fi justa înţelegere a concepţiei lui Aristotel despre suflet: „Nimic nu interzice sufletului, cât priveşte partea sa

[215] În *Despre unitatea intelectului*, Editura IRI, Bucureşti, 2000, p.141-225.
[216] *Op. cit.*, p. 225.

Universitatea SPIRU HARET

intelectivă să rămână după <distrugerea corpului> şi totuşi să nu existe înaintea acestuia"[217]. Sufletul este creat aşadar din nimic de către Dumnezeu, iar genitorii carnali sunt doar coparticipanţi la acest gest divin. Sufletul nu preexistă întrupării lui, ca la Platon, ci este creat de Dumnezeu o dată cu trupul. În plus, Toma se delimitează de concepţia platonică a unirii accidentale, întâmplătoare a unui suflet cu un corp şi apasă pe ideea unirii necesare: **acestui** corp îi revine **acest** suflet în mod absolut necesar.

În prelungirea viziunii tradiţionale, Toma indică cinci funcţii ale sufletului: **vegetativă**, **senzitivă**, **apetitivă**, **locomotoare** şi **intelectivă**. Capacitatea vegetativă indică legătura dintre corp şi suflet, cea senzitivă este raportarea la simţuri prin trupul senzitiv, iar puterea intelectivă este esenţială pentru cunoaşterea naturii lucrurilor. Cunoaşterea senzorială, prin trup, este cea care, în primă instanţă, furnizează intelectului materialele de cunoaştere. De altfel, **funcţiei senzitive** îi sunt aservite cele **cinci simţuri externe** şi **patru simţuri interne**: **simţul comun, imaginaţia, puterea intelectivă** (în care include raţiunea şi voinţa) şi **memoria** (un summum de senzaţii care constituie, în final, experienţa senzorială). Toate acestea amintesc despre Avicenna care indica, în ***Despre suflet***, cinci tipuri de puteri interioare senzitive: simţul comun, fantezia, imaginaţia, estimarea şi memoria. Prin simţul comun percepem formele obiectelor sensibile, forme care ne apar apoi în imaginaţie şi unde sunt stocate, prin memorie. Estimarea este cea care combină, îmbină şi desparte aceste forme imaginate.

Esenţial este că, pentru Toma, **intelectul nu este esenţa sufletului**, ci doar o capacitate a lui. Intelectul nu este identic cu esenţa sa decât în fiinţa lui Dumnezeu. De aici şi concepţia asupra intelectului, declarat antiaverroistă.

În viziunea lui d'Aquino, fiecare individ posedă un **intelect agent propriu** şi un **intelect agent personal**, în suflet, ca marcă a lui Dumnezeu. Prin intelectul agent ne asemănăm întrucâtva îngerilor sau spiritelor. Primele concepţii ale intelectului vizează cunoaşterea principiilor prime, ceea ce constituie şi funcţia primordială a sufletului. Pentru ca procesul cunoaşterii să poată avea loc, trebuie să existe o interrelaţionare între **obiectele materiale exterioare**, **simţurile noastre** şi **intelectul aflat în posesie**. Cunoaşterea nu trebuie să fie una doar a particularului, şi trebuie să

[217] *Idem*, p.163-164.

Universitatea SPIRU HARET

presupună abstracţia prin care se ajunge la universal. Intelectul agent este cel care abstrage din formele naturale ceea ce este inteligibil şi universal, altfel spus, prin acţiunea lui, **speciile sensibile** devin inteligibile în act. Speciile sensibile sunt cele care se imprimă în simţuri sub acţiunea sensibilelor şi nu sunt complet dezgolite de materialitate, iar **speciile inteligibile** sunt cele imateriale, cele complet abstrase. Disponibilitatea pasivă a intelectului de a „primi" speciile sensibile este tocmai **intelectul posibil**, în vreme ce **intelectul activ** sau **agent** operează **abstragerea**.

Întreaga critică tomasiană debutează în ***cap. I*** al lucrării amintite („***Despre părerea lui Aristotel privind unitatea intelectului posibil***") cu analiza modului în care poate fi înţeleasă afirmaţia Stagiritului în legătură cu sufletul conceput ca act prim al corpului organic, deşi una dintre facultăţile lui este intelecţia, ca atare incorporală. Intelectul pare a fi ceva veşnic, dar alte părţi ale sufletului par coruptibile. Cum poate convieţui în suflet atât ceva coruptibil, cât şi ceva incoruptibil? De fapt, spune d'Aquino, **incoruptibilitatea intelectului ţine de separarea lui de celelalte părţi ale sufletului** şi nu de separarea lui de corp. Adică, între intelect şi celelalte părţi ale sufletului există o separaţie, dar nu una substanţială. Aceasta dacă raportăm intelectul la sufletul ca întreg. Dacă-l raportăm la trup, atunci trebuie spus că intelectul nu este **în** acesta: „Nu este amestecat cu corpul, căci dacă ar fi amestecat, ar avea ceva din natura corporală"[218] sau „intelectul este ceva ce ţine de sufletul care este actul corpului, chiar dacă intelectul sufletului nu dispune de un organ corporal, aşa cum dispun celelalte potenţe ale sufletului"[219]. Toma crede cu tărie că Aristotel a dorit să afirme incoruptibilitatea intelectului, ca a unuia a cărui fiinţă provine dintr-un principiu intrinsec şi nu din materie.

Apoi, cu o subtilitate neobişnuită, Toma arată că textele peripateticilor au prezentat cum se cuvine problema intelectului posibil, fără să-l angajeze pe Aristotel într-o direcţie de gândire care nu i-a aparţinut. De pildă, ***Comentariul*** lui Themistius la ***De anima*** stabileşte că atât intelectul posibil cât şi cel activ sunt părţi ale sufletului. Pe urmă, din scrierile lui Theofrast, Alexandru din Afrodisia, Avicenna şi Al-Gazali, d'Aquino culege fragmente pentru a arăta că intelectul era conceput ca o parte sau ca o potenţă sau ca o facultate a sufletului care este forma

[218] *Op. cit.*, p. 157.
[219] *Idem*, p.159.

Universitatea SPIRU HARET

corpului. În acest fel putem observa cum latinul foloseşte tradiţia peripatetică împotriva ei însăşi, Averroes fiind declarat denigrator al peripatetismului veritabil.

În **capitolul al III-lea**, ***„Argumente menite să analizeze unitatea intelectului posibil",*** Toma pleacă de la o observaţie: a admite afirmaţia că intelectul este unic presupune analiza consecinţelor teoretice care decurg de aici. Prima consecinţă: intelectul ar trebui să fie identic cu propriul act, cu **înţelegerea**. Or, Averroes a înţeles greşit tocmai acest lucru: afirmând că intelectul posibil nu este nici sufletul, nici parte a sufletului, decât în mod echivoc, l-a pus în legătură cu noi prin imaginaţie. Astfel, spune Toma, „specia inteligibilă, care devine una cu intelectul posibil, deoarece este forma şi actul acestuia, are două subiecte: unul dintre ele îl reprezintă imaginile însele, celălalt este intelectul posibil"[220]. Toma găseşte contraargumente: 1) intelectul nu ar mai intra în continuitate cu omul decât atâta timp, cât simţurile şi operaţiile care ţin de ele sunt în act. Altfel spus, omul ar deţine intelect atât timp cât gândeşte efectiv, nu şi în rest; 2) ar însemna că nu omul gândeşte, ci că este doar suport al gândirii: „după cum peretele nu vede, însă culoarea lui este văzută, tot astfel ar rezulta că omul nu ar înţelege, dar imaginile lui ar fi înţelese de intelectul posibil"[221].

De asemenea, Toma critică perspectiva care uneşte intelectul cu corpul asemenea unui motor. Cu alte cuvinte, intelectul ar fi motorul, iar trupul ar fi cel mişcat. În acest caz, nici un om particular nu s-ar mai putea încadra într-un gen sau o specie şi, mai grav, „înţelegerea nu va mai fi actul lui Socrate, ci doar al intelectului care se foloseşte de corpul lui Socrate"[222]. Chiar dacă am accepta o asemenea ipoteză, Albert cel Mare stabilise deja că nimic superior nu se desăvârşeşte prin ceva inferior. Deci, ar fi absurd să considerăm că intelectul se realizează prin trup, care-i este inferior ontologic.

Nu vom insista mai mult asupra argumentelor formulate în continuare de Toma, cu excepţia altor două luări de poziţie: mai întâi, dacă există un singur intelect pentru toţi oamenii, rezultă că înţelegerea tuturor ar fi redusă la cea a unui singur individ care înţelege, voieşte etc. Cu alte cuvinte, toţi am gândi, voi şi alege simultan aceleaşi lucruri, într-o singură operaţie intelectuală comună tuturor. În al doilea rând, Toma ia atitudine impotriva ideii că diversitatea intelectelor ar implica înţelegerea intelectului ca formă materială, adică impotriva ideii că multiplicarea sufletelor se face

[220] *Op. cit.*, p.183.
[221] *Idem*, p. 185.
[222] *Idem*, p. 187.

Universitatea SPIRU HARET

potrivit multiplicării corpurilor. Şi nici pieirea trupurilor nu implică pieirea sufletelor: „Aşa cum fiinţa sufletului se află în corp în măsura în care este forma corpului şi nu este înainte de corp, totuşi, o dată ce corpul a fot distrus, el încă rămâne în fiinţa sa"[223].

Recapitulând, observăm că toate eforturile teoretice ale lui Toma vizează două aspecte dificile ale problemei: în primul rând, necesitatea de a dovedi că **intelectul este unitar,** chiar dacă putem discerne între un intelect activ şi unul posibil, apoi demonstrarea faptului că **intelectul activ este unic** pentru toţi, iar **cel posibil diversificat**, multiplu după numărul oamenilor.

Prin **simţuri** cunoaştem lumea fenomenală, cu ajutorul **speciilor sensibile** (imaginilor) pe care lucrurile lumii le întipăresc în sufletul uman. După aceasta, intervine **activitatea intelectului** care are datoria şi menirea de a despuia aceste imagini ale lucrurilor de tot ceea ce este accidental şi de a abstrage sau reţine **forma** lucrurilor, identic cu a obţine **noţiunea** acelor lucruri. Aşa ajungem la **speciile inteligibile**.

Prin suflet, aşadar, posedăm **cunoaştere** şi **voinţă**. **Cunoştinţele** noastre sunt **sensibile** şi **intelectuale**, după cum facem şi dovada unei **voinţe sensibile**, ca impuls, ca poftă, dar şi a unei **voinţe intelectuale**. Voinţa este totdeauna liberă, mişcându-se prin sine însăşi în virtutea unui impuls interior, şi este determinată de inteligenţă. De aceea, Toma se dovedeşte un **intelectualist** şi nu un voluntarist, considerând că **inteligenţa este superioară voinţei.**

O ultimă întrebare: Toma recunoaşte **existenţa ideilor înnăscute**? Nu, întrucât ideile prezente în intelect se constituie totdeauna plecând de la ceea ce am primit de la simţuri. Pe scurt, Toma este aproape de **viziunea empiristă**: nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simţuri. Dar Toma recunoaşte ca înnăscută capacitatea intelectului de a primi imagini şi de a abstrage formele din acestea. Cu alte cuvinte, vorbim despre **ineism** la Toma numai în privinţa **activităţii intelectului**, nu şi în privinţa existenţei din naştere a unor idei în intelectele noastre.

VI.5. **Tomiştii de început şi neotomismul**

Geometria scrierilor filosofice ale lui Toma a impresionat în aşa măsură încât au apărut imediat gânditori care au îmbrăţişat ideile cuprinse în ele, mai ales în Franţa şi Italia. Desigur că şi filosofii germani au luat contact cu filosofia tomasiană, dar aceştia au dovedit un interes mai mare pentru filosofia lui Albert cel Mare şi – după cum veţi vedea – pentru mistica speculativă.

[223] *Idem*, p.211.

Universitatea SPIRU HARET

În genere îi numim **tomişti** pe cei care s-au aflat în dezacord cu augustinienii în **problema formei**. Dacă primii afirmau **unitatea formei,** augustinienii pledau pentru teoria **pluralității formelor**, printr-o subtilă coroborare a ideii la Augustin cu cea a lui Avicenna. În al doilea rând, tomiştii sunt aceia care construiesc în ontologie plecând de la **distincția clară între esență şi existență**.

Îl recunoaştem ca tomist pe **Aegidius din Lassen** care a scris o lucrare dedicată exclusiv acestei chestiuni: ***De unitate formae,*** în care explica lămurit că fiecărei substanțe individuale îi revine o formă unică, formă care îi conferă acesteia o *esse specificum*, adică o esență specific determinată şi definitorie în raport cu ea.

Altui tomist, **Bartolomeu din Lucca,** îi revine dificila misiune de a finaliza o scriere neterminată a lui Toma: ***De regimine principium,*** dar va altera conținutul ideatic originar prin adaosul de elemente neoplatonice dionisiene şi prin sugestii albertiene.

Thomas din Sutton nu este un simplu tomist, ci chiar un apologet al filosofiei lui Toma în fața celei a lui Henri din Gand, cum ne-o dovedește scrierea ***De pluralitate formarum*.** Aceasta nu înseamnă că nu a modificat anumite teorii tomasiene, de la maniera de a înțelege raportul sufletului uman cu ceea ce-l constituie ca facultăți, până la afirmarea mai radicală a pasivității intelectului.

Deşi apologet al lui Toma, de data aceasta în fața unor detractori necreştini, **Herveus din Nedellec** nu ezită nici el să corecteze ceea ce i se pare că d'Aquino a înțeles greşit: chestiunea individuației şi chiar distincția esență-existență ca distincție reală.

Există, desigur, un tomism modern şi un tomism contemporan, cărora le spunem **neotomism**. Gh. Vlăduțescu afirmă în lucrarea ***Filosofia neotomistă în Franța***[224], lectură obligatorie pentru toți cei care vor să adâncească subiectul, că „la prima vedere neotomismul pare a fi o filosofie despre care nu se poate vorbi la plural. Ar exista deci un neotomism şi nu nişte neotomisme".

Acestor încercări – după părerea unora – de excesivă raționalizare a teologiei, le urmează încercări de un alt gen, aparent iraționaliste, nesistematice, mistic speculative. Oare ce şanse are Eckhart să convingă că omul poate fi în Dumnezeu şi Fiu al lui Dumnezeu nu prin gândire, ci prin golirea sufletului de orice?

[224] Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1973 (p.5).

Universitatea SPIRU HARET

VII. **SCOLASTICA DECADENTĂ**

VII.1. **Meister Eckhart şi mistica renană de nuanţă neoplatonică**

Fascinând încă pe contemporani, **Johhanes Echkart** (1260-1327), născut în Thuringia (la Hockheim) şi mort la Avignon, este misticul renan care a inventat limba filosofică germană şi care a indicat modalitatea unirii teologiei cu mistica, dar nu neapărat în detrimentul exerciţiului raţional. De aceea, istoria filosofiei nu îl exclude, ci, dimpotrivă, îl aminteşte ca pe un gânditor de inspiraţie neoplatonică, vorbind mai devreme decât alţii despre **neantul pur** sau despre **nimic**. L-am putea numi nihilist, dar mai adecvat este să recunoaştem că a introdus noţiunile de **neant** şi **vid** în discursul filosofic.

Aderarea sa la Ordinul dominican i-a impus cunoaşterea filosofiilor tomistă şi albertiană, pe care le utilizează în subsidiar, aşa cum se întoarce şi la neoplatonicul Proclus prin lecturarea unui comentariu la opera acestuia întreprins de Berthold din Mosburg (dominican şi profesor la Köln). Eckhart a studiat filosofia, logica, retorica şi teologia la Colonia, într-o şcoală fondată de Albert cel Mare, apoi la Strasbourg şi Paris. În 1307 ajunge vicar al Bohemiei şi se ocupă de reformarea ordinului dominican. Preia apoi catedra de teologie dominicană a Universităţii din Paris, între 1311 şi 1314, perioadă în care redactează ***Questiones*** **(*Dezbateri*).** În 1326 este acuzat de erezie pe baza lucrării sale ***Das Buch der Göttlichen Tröstung*** sau ***Benedictus Deus (Cartea consolării divine)***, dar şi a predicilor în limba germană şi a unor tratate scrise în limba latină. O bulă papală din 27 martie 1329 (***In Agro Domini)*** înfierează ca eretice 28 de teze extrase din scrieri sau predici, însă condamnarea ca atare îl găseşte pe Eckhart trecut la cele veşnice.

Cum trebuie înţeles acest gânditor original? Opera lui s-a născut la confluenţa **misticii franciscane cu tomismul**. Filonul neoplatonic rezidă în

Universitatea SPIRU HARET

concepția despre generarea la nesfârşit a celor trei persoane ale lui *Deus* (**Dumnezeu**) din *Deitas* (**Dumnezeire**). Ca şi în actul exersării sufletului în contemplație în neoplatonism, pentru întoarcerea la Unul cel de deasupra Ființei, Eckhart indică existența uni abis sau străfund al sufletului (numit adesea scânteie a lui), în fapt centrul de esență al sufletului care ne poate conduce la comuniunea cu Dumnezeu.

Pentru a fi posibil acest „urcuş" în adânc, trebuie să reuşim să ne anihilăm celelalte facultăți conştiente ale sufletului, care, în loc să ni-l dezvăluie pe Dumnezeu, mai mult ni-l ascund. Acest punct esențial al sufletului este necreat şi etern, având esență divină şi ca atribut fundamental raționalitatea.

Textele lui Meister Eckhart au fost traduse parțial si în limba română, de curând[225]. Concepția sa filosofică despre Dumnezeu se împleteşte cu antropologia, prin mijlocirea unor considerații particulare asupra facultăților omeneşti de cunoaştere. Eckhart dovedeşte influența predecesorilor şi contemporanilor: de la Toma d'Aquino preia teoria analogiei ființei, precum şi distincția între existența şi esența lucrurilor (dar neagă existența creaturii în afara lui Dumnezeu). Iar Dionisie Areopagitul este pretutindeni: Dumnezeu este inexprimabil, este dincolo de orice nume ca Deitate sau Dumnezeire, dar exprimabil în calitatea sa de creator al lumii vizibile: în acest sens îl numim „Dumnezeu". Deşi există multe sugestii comune şi chiar o sinonimie a termenilor utilizați de Eckhart şi Dionisie Areopagitul („Dumnezeu care e fără nume -El nu are nume- e inexprimabil …", p. 193), apofatismul celui dintâi este cumva diferit: Dumnezeu nu mai este un Dumnezeu ascuns, ci unul al completei revelații în intelectul uman devenit divin, infinit şi atoatecuprinzător. Viziunea asupra contemplației îl apropie atât de Dionisie, cât şi de Origene: contemplația este o necunoaştere prin care se petrece unirea omului cu Dumnezeu, devenind Fiu al acestuia asemenea Fiului unic, Hristos.

Una dintre dificultățile întâmpinate în înțelegerea gândirii lui Eckhart ține de **ideea primatului materiei** sau de identificarea panteistă a materiei

[225] Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet. Predici germane*, Editura Polirom, 2003 (traducere, cuvânt introductiv, postafață şi note de Sebastian Maxim) şi Meister Eckhart, *Benedictus Deus (Învățături spirituale),* Editura Herald, Bucureşti, 2004 (traducere de Dan Dumbrăveanu, Victoria Comnea şi Stela Tinney; cuvânt înainte şi note introductive de Radu Dumea).

Universitatea SPIRU HARET

cu Dumnezeu. Este panteist sau nu? Nu, de vreme ce stabileşte o distincţie ontologică între Deitate şi creaturi. Însă la nivelul relaţiei Dumnezeu-creatură putem decela un panteism de factură paticulară. Îndrăznim să-i spunem **panteism de unitate de esenţă** între Creator şi creaturi, dar formularea găsită nu exprimă perfect ideea pe care o avem în vedere.

Pentru Eckhart, relaţia instituită între Dumnezeu şi om este una actuală, a unui **acum** concret în care cel din urmă este acceptat în pofida păcatelor sau nedesăvârşirii lui: „Dumnezeu nu a legat mântuirea oamenilor de vreun fel special de a fi”[226]. Este suficientă **identificarea voinţei omului cu voinţa lui Dumnezeu**, identificare care nu este împiedicată de un fel de a fi atipic sau de nefacerea de fapte bune. Pare să susţină posibilitatea **autodeificării omului**: pasivitatea absolută, alunecarea în neant, golirea de sine atrag actul *kenozei*, al umplerii cu Dumnezeu, o transformare **în Dumnezeu**. De fapt, anularea voinţei proprii şterge orice distincţie între om şi Dumnezeu. De aceea, contează mai mult **exerciţiul interior al sufletului** decât ortopraxia, decât facerea faptelor bune şi drepte care sunt acţiuni exterioare cu semnificaţie secundă. Mircea Eliade observă că, pentru Eckhart, „vocaţia predestinată a omului este de **a fi în Dumnezeu** şi nu de a trăi în lume ca făptură a lui Dumnezeu”. Adică omul îşi poate descoperi fiinţa numai în Dumnezeu, care este Fiinţa. Orice se află în afara Fiinţei este **neant**. Aşadar, scopul vieţii omeneşti este revenirea la deitatea nediferenţiată[227]. Deci, nu fapta omului contează, ci starea de spirit, **intenţia**. Ideea îl va marca semnificativ pe Nicolaus Cusanus. Astfel, lucrurile au un mod de a fi interior şi divin pentru omul interiorizat: „O lucrare trebuie să se mărginească la ceea ce îi este propriu: nimicirea lui eu însumi”[228].

Nu gândirea permanentă orientată spre Dumnezeu este cea care ni-l oferă sau care ne deschide spre el, ci dorinţele interioare şi spirituale îndreptate spre Dumnezeu. Apofatismul este evident: „Omul ar trebui mai degrabă să-l posede pe Dumnezeu în esenţa sa, cu mult deasupra gândurilor omeneşti şi deasupra oricărei creaturi. Dumnezeul acesta nu dispare, cel

[226] Meister Eckhart, *Benedictus…,* p. 37.

[227] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. al lll-lea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 210.

[228] *Idem*, Cetăţuia din suflet, nota 225, p. 53.

Universitatea SPIRU HARET

puțin în măsura în care omul nu se depărtează cu bună știință de el"[229]. Ce rol are în acest proces **voința** umană? Deşi este un concept important în doctrina lui, voința este aşezată în registru secund în raport cu intelectul. Eckhart este **intelectualist** şi se opune voluntarismului susținut în aceeaşi epocă de Scotus şi Ockham, cum vom vedea. Atunci când voința omului se îndumnezeieşte, afirmă el, o vom afla în permanentă funcțiune, într-un exercițiu actual şi peren, devenind o realitate pe care Dumnezeu însuşi nu o poate modifica. Între voința noastră şi cea divină nu mai există hiatus, ci identificare. Mai mult, „a voi să faci şi a fi făcut este acelaşi lucru în fața lui Dumnezeu" atunci când voința este dezinteresată, golită de eul propriu şi informată, modelată de cea divină. Renunțarea la voința proprie dă specificitate omului ca om. Lepădarea de sine semnifică deplina împlinire de sine. La acest nivel, „tot ceea ce-l atinge pe acest om îl atinge mai întâi pe Dumnezeu, pentru că el este în mod absolut în Dumnezeu şi Dumnezeu îl acoperă aşa cum gluga îmi acoperă capul"[230].

Unitatea instituită între sufletul şi trupul omului este mai firavă decât unitatea sufletului uman cu Dumnezeu. Această legătură este „chiar mai strânsă decât cea a unei picături de apă dintr-un vas plin cu vin (…) încât nici o creatură nu ar putea să găsească deosebirea"[231]. În acest sens afirmă gânditorul german că cel mai aporpiat, mai potrivit şi mai actual **obiect al gândirii omeneşti** este **Dumnezeu**. Când omul este astfel **în** Dumnezeu, de fapt Dumnezeu este cel prezent în toate actele lui, în mod necesar: Dumnezeu se va manifesta în faptele noastre fie că doreşte, fie că nu doreşte acest lucru.

Vedem că antropologia sa susține o anume formă de **egocentrism**, dar unul moral, certificat prin deificare, în care semnificația vieții proprii este aşezată de către credincios deasupra oricărui alt lucru. Viața prezentă este „spațiul" în care se desfăşoară complicatul proces al golirii de sine. **Detaşarea** este mai importantă decât iubirea în economia facultăților sufleteşti, deoarece este o facultate de ordin divin care „îl sileşte pe Dumnezeu" să ne iubească. Detaşarea este liberă față de tot ce este creat şi singura care-l poate constrânge pe Creator să coboare în ființa umană. Nu omul urcă la Dumnezeu, ci Dumnezeu este silit să „vină" în om şi să se

[229] *Idem*, p. 21.
[230] *Idem*, p.29.
[231] Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 43.

Universitatea SPIRU HARET

dăruiască unei inimi detaşate. Mai mult, Eckhart identifică **detaşarea perfectă** cu **neantul** perceput interior ca umilinţă desăvârşită, ca nimicire de sine, ca adăstare în sine într-un gol perfect ce urmează a fi umplut: „dacă Dumnezeu vrea să-mi vorbească, să vină la mine, eu nu vreau să ies"[232]. Aşadar nu înţelegem neantul ca ne-fiinţă. Proclus vorbise despre existenţa în noi a sămânţei Nefiinţei, idee care trece în secolul al XII-lea la Eckhart, prin Dionisie Areopagitul. Mai târziu, Schelling va distinge între Nefiinţă (*mé on)* şi ceea ce nu există deloc, cu nici un chip, sub nici o formă (*ouk on)*. La fel R. Guénon.

Revenind, atât de mare este constrângerea pe care sufletul detaşat o manifestă asupra lui Dumnezeu, încât sufletul „Dacă ar putea să rămână fără formă şi fără nici o opreliştе, ar lua forma proprie a lui Dumnezeu". Pe scurt, Dumnezeu lucrează, iar omul devine o imagine a Divinităţii. Eckhart spune că orice fiinţă omenească este un accident în raport cu natura divină şi că este datoare să acceadă la şi să accepte tot ce este în conformitate cu natura indivizivă. Ridicării noastre în proximitatea Unului îi urmează nu numai revărsarea Duhului, dar şi fiinţarea noastră ca „fii şi Fiu". Fiecare dintre noi este astfel Fiul lui Dumnezeu în Dumnezeire, al lui *Deus* în *Deitas*.

În linii generale, **antropologia** sa o urmează pe cea augustiniană: Dumnezeu îşi găseşte reflectarea în sufletul nostru. Scânteia sufletului este garanta creării în sinele uman a unei naturi asemănătoare cu Dumnezeu, în urma unui efort mistic pomenit deja în scrierile origeniene. Mai multe etape trebuie parcurse: adoptarea unui model uman desăvârşit, lepădarea de cele lumeşti şi întoarcerea către Dumnezeu, conştientizarea acţiunilor interioare ale lui Dumnezeu, înţelegerea şi acceptarea suferinţei de orice fel, închiderea în sine concomitent cu efectuarea de exerciţii spirituale. Ultimul nivel al acestei călătorii iniţiatice interioare este **transformarea efectivă a omului într-o imagine divină**: Fiu al lui Dumnezeu şi posesor al vieţii veşnice. Totul pleacă de la distincţia **om exterior-om interior.** Omul exterior este descris ca ceea ce este inerent sufletului „învelit în carne şi amestecat cu ea". **Omul interior** sau **omul nou** este „omul ceresc", omul nobil care – plecat, ajuns la Dumnezeu şi una cu el – ştie ce înseamnă natura divină. Ceea ce numeşte Eckhart „omul nobil" (*edlen Menschen)*

[232] *Ibidem*, p. 115.

Universitatea SPIRU HARET

este omul ajuns la noblețea așezată în cea mai secretă parte a sufletului: **intelectul** sau **scânteia sufletului.**

Gnoseologia eckhartiană este în mare parte o teognozie. Îl putem cunoaşte pe Dumnezeu? Gânditorul german afirmă că îl putem cunoaşte **direct**, prin dialogul nemijlocit cu acesta şi **indirect**, prin intermediul îngerilor şi al **iluminării**. Dacă nu-l cunoaştem sau nu înțelegem corect raportul nostru cu el, atunci se naşte **suferința**, idee veterotestamentară întâlnită la Maleahi. Unicul antidot pentru suferință: aneantizarea, detaşarea. Când puterile sufletului sunt golite conştient, Dumnezeu însuşi se strecoară înăuntru pentru a umple golul astfel creat, până se ajunge la unire, la uniune: „Partea superioară a sufletului care este golită de orice lucru şi nu are nimic comun în nimic altceva, nu-l poate primi decât pe Dumnezeu însuşi în îmbelşugarea şi întregul ființei”[233]. Omul poate dobândi înțelegerea pură a lui Dumnezeu şi chiar va putea să-l contemple față către față „preschimbat într-o imagine”.

Cunoaşterea creaturilor ni-l dezvăluie oarecum pe Dumnezeu, dar printr-o cunoaştere improbabilă, deşi necesară. Cum fiecare lucru creat a primit o parte din lumina divină, cercetarea acestuia prin intermediul intelectului îl călește pe om pentru a putea suporta întâlnirea cu Lumina divină: „Fiecare făptură e plină de Dumnezeu şi este o carte”[234]. Extrăgând apoi inteligibilele, intelectul produce o mişcare spre în sine, spre interior, egală cu cunoaşterea lui Dumnezeu. Or, a-l cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă a fi în Dumnezeu, a fi totuna cu el. Neliniştea sufletului de a se întoarce la origine ia sfârşit prin această adăstare a omului care şi-a exersat intelectul necontenit în cunoaşterea perfectă, în rapaosul certitudinii şi claritații absolute: „Cu cât Dumnezeu este cunoscut mai profund şi mai lucid ca Unul, cu atât mai bine cunoscută e rădăcina din care toate au ieşit. Cu cât este cunoscut ca Unul nucleul şi temeiul şi străfundul Dumnezeirii, cu atât sunt cunoscute toate lucrurile”[235]. Ca la Plotin, această mişcare a sufletului nu este atât o înălțare, cât o adâncire în în-sinele propriu, pentru că şi aici „mai înalt” înseamnă „mai în adâncul sufletului”.

Putem analiza concepția lui Eckhart şi diferit, ținând cont de **doctrina avicenniană a unirii dintre intelectul posibil şi Inteligibil**.

[233] *Op. cit*., p. 73.
[234] *Op. cit.*, p. 169.
[235] *Idem*, p. 306.

Universitatea SPIRU HARET

Această teorie, adaptată discursului religios creştin, conduce la înţelegerea intelectului uman ca imagine a lui Dumnezeu atunci când el devine una cu lumea. De aici şi o accepţie particulară dată **transcendenţei:** intelectul nostru posibil creşte, devine, se transformă până când ceea ce era creat în suflet devine sau revine la ceea ce era increat. Ajuns imagine a lui Dumnezeu, el transcende şi devine o formă superioară oricărei forme create. **Transcendenţa** nu este altceva decât **scopul** sau **efectul** mişcării prin care intelectul, sprijinit de Lumina divină, se transformă în Dumnezeu, depăşindu-şi starea de creatură. Prin această mişcare sau devenire omul îşi înrădăcinează sufletul în Esenţa divină. El ajunge să fie efectiv păstrat în fiinţa necreată a lui Dumnezeu: „Intelectul este templul lui Dumnezeu (…) Dumnezeu este un intelect care vieţuieşte de-a pururi în cunoaşterea de sine însuşi, rămânând singur în sine însuşi, aolo unde nimic nu l-a atins vreodată, căci acolo e singur în tăcerea sa. În a sa cunoaştere de sine însuşi, Dumnezeu se cunoaşte pe sine însuşi în sine însuşi"[236].

Sufletul este unit cu Dumnezeu prin **cunoaştere** (*bekantnisse*) şi prin **intelect** (*vernünfticheit*). Ultimul accede la fiinţa pură şi cunoaşterea astfel dobândită îl naşte pe Fiul unic al lui Dumnezeu. În ce priveşte intelectul uman, fără să-l citeze efectiv pe Aristotel, Eckhart se apropie de concepţia din ***De anima*** pentru a dovedi caracterul indeterminat al intelectului pasiv care ne prilejuieşte întâlnirea cu Intelectul divin mereu în act. Apoi, dacă Intelectul lui Dumnezeu era fiinţa şi totalitatea sa, şi intelectul uman, analog acestuia, este deschis către Intelectul în act. Momentan este doar în potenţă, dar **poate deveni asemenea intelectului divin**. Era nevoie de curaj pentru a spune că intelectul uman se poate transforma în Dumnezeu şi că poate viza totalitatea universului, acesta fiind şi motivul real al creării lui. Eckhart se pare că l-a avut când a afirmat că, ajuns la acest stadiu, **omul devine Fiul lui Dumnezeu**. Astfel intelectul divin revine la el însuşi sub forma Fiului. De aici decurge o altă idee pentru care Eckhart va fi acuzat de erezie: **omul şi-a fost în eternitate propria cauză şi cauza tuturor lucrurilor**, înainte chiar de momentul creaţiei, urmând ca la sfârşitul timpurilor lucrurile să urmeze traseul invers: prin suflet spre Dumnezeu, în Dumnezeu.

Cunoaşterea este **intenţionalitate,** vizare şi urcare activă spre obiectul de cunoscut. Însă intelectul este mai mult decât subiectul cunoscut şi cunoaşterea dobândită, pentru că implică o **iluminare** prin lumina

[236] *Idem*, p.167.

Universitatea SPIRU HARET

infinită a *Logosului*. S-ar putea vorbi, deci, despre o ilimitare internă a intelectului, despre un transcendental ce stă ca şi condiţie necesară pentru orice act cognitiv determinat. Aşadar, intelectul ca intelect, în act, are o esenţă supraumană, fiind increat şi increabil. Toate acestea i-au adus condamnarea, deşi nu spune altceva decât Toma d'Aquino: „*Intelligere* nu însemnă nimic altceva decât prezenţa inteligibilului dinaintea intelectului, în orice mod, astfel încât sufletul are totdeauna intuiţia de sine şi de Dumnezeu" (***I Sentenţe***, d.3, Q.U. 4, art. 5). Pe măsură ce suspendăm prin gândire lucrurile finite, intelectul nostru devine locul în care Dumnezeu neagă lucrurile, dar le afirmă în plenitudinea esenţei lor: „Sufletul ia Dumnezeirea aşa cum e ea, pură, în sine, acolo nimic nu e adăugat. Gândirea nu-i adaugă nimic. Unul este negaţia negaţiei"[237]. În fapt, fericirea lui Dumnezeu este perfecţiunea sufletului uman: cunoaşterea de sine absolută, libertatea de a rămâne în sine însuşi fără a fi perceput sau constrâns de nici o creatură şi mulţumirea desăvârşită de-a-şi fi suficient sieşi sau oricărei alte făpturi. Teza sa principală este „*Esse est Deus*", adică: **există o unitate de esenţă a omului cu Dumnezeu**. Aceasta este concluzia la care ajunge prin îmbinarea argumentelor filosofice cu propria doctrină mistică. Divinitatea este superioară lui Dumnezeu, aşa cum, la Plotin, Unul se situa deasupra Fiinţei. Cu alte cuvinte, Dumnezeul (*Deus/Gott*) lui Eckhart este Fiinţa, iar Dumnezeirea (*Deitas/Gottheit*) este asemenea Unului aflat „deasupra" Fiinţei. *Deus*, ca sumă a ipostaselor sale, este altceva decât *Deitas*. *Deitas* este substratul lui Dumnezeu, un Principiu absolut şi de negândit altfel decât în sensul că este pur şi simplu Unu. *Deus* (Dumnezeu) este **neanalizabil, unic şi indivizibil**: „ El nu are nimic, El nu vrea nimic, El nu are nevoie de nimic" şi este veşnic prezent. Are trăsăturile unui Dumnezeu al filosofilor sau al misticilor. Poate de aici s-a inspirat L. Feuerbach atunci când scria că „Treimea este misterul suprem, miezul filosofiei şi religiei absolute. Or, secretul ei este (…) secretul vieţii comune şi sociale, al necesităţii lui *tu* pentru *eu* (…)", în lucrarea ***Principii ale filosofiei viitorului***.

Eckhart distinge clar între starea omului de dinainte de întrupare, când era cuprins în abisul Dumnezeirii, şi starea de după întrupare în care Dumnezeu nu mai este „Dumnezeu" în sine, ci un Dumnezeu în creaturi.

[237] Op. cit, p.206.

Universitatea SPIRU HARET

Deşi Dumnezeirea şi Dumnezeu reprezintă în sine o aceeaşi realitate, omul distinge între ele datorită unei „iluzii optice inevitabile aici, jos”[238].

Care este, aşadar, raportul dintre *Deus* şi *Deitas*?**Deitatea** sau Dumnezeirea nu are atribute, putând fi deopotrivă Ființa, dar si Neființa din care toate îşi extrag principiul devenirii, începând cu Dumnezeu. Ca energie in-formală, **Deitatea** produce o imagine despre sine şi ajunge să se cunoască pe sine, deci să capete o determinare. Altfel spus, ceea ce era nedeterminat, infinit, devine determinat şi limitat. Sunt două momente distincte ale uneia şi aceleiaşi Ființe care redevine nedeterminată prin contopirea acestora. În acest mod, *Deitas* devine *Deus*, adică Deitatea devine Dumnezeu. Este vorba despre o unică devenire eternă, dar în care putem distinge trei momente dictincte: iată Sfânta Treime. Atunci când *Deus* se cunoaşte pe sine este simultan revelat în lume. Acesta este al treilea moment. **Crearea lumii** este un **act etern**, nu temporal, în care *Deitas* percepe arhetipurile tuturor lucrurilor pe care le conține în sine. Aceste **arhetipuri-Idei** sunt, în fapt, **lumea reală**. În acest sens, **Dumnezeul lui Eckhart este întreaga ființă care constituie esența lucrurilor lumii.** De aceea, orice lucru lipsit de ființa lui *Deus* este în afara lui: neființă, inexistență, iluzie, neant. Dumnezeu are atributele **simplității**, **purității** şi **nedevenirii**. Chiar şi actul creării lumii nu-i afectează deloc detaşarea imuabilă, de parcă niciodată nu ar fi creat. Din acest punct de vedere, *Deus* dovedeşte o „privire eternă” asupra lucrurilor care sunt dinainte împlinite, gândite. Creând lumea, **Deus** n-a creat nimic nou: „trăieşte toate lucrurile aşa cum acestea trebuie să se producă şi tot în aceeaşi privire trăieşte şi ceea ce avea să se întâmple cu creaturile şi cu Fiul său care a vrut să devină om şi să sufere”[239].

Pentru a dovedi că Dumnezeu este ființa supraeminentă care întrece orice cunoaştere, Eckhart coroborează informațiile ***Genezei*** cu elementele metafizicii neoplatoniciene centrată pe Ideile divine, fiind foarte posibil ca el să fi cunoscut tratatul ***Liber de causis***, despre care am vorbit. *Logosul* sau Cuvântul este Ideea Supremă, Pricipiul, Rațiunea absolută în care toate lucrurile îşi află temei. Şi Augustin găsise o echivelență perfectă între Rațiuni şi Ideile divine care sunt conținute în această Formă-Rațiune

[238] Interpretarea îi aparține lui Vl. Lossky în *Théologie nègative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart,* Paris, 1960.

[239] Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 117.

Universitatea SPIRU HARET

desăvârşită care este *Logosul*. Orice lucru, orice existent este conceput ca şi creat în exterior, dar şi ca subzistent, ca prezent oarecum în *Logosul* creator. Altfel lucrul şi-ar pierde fiinţa. În acest mod, aduse din nefiinţă la starea de fiinţă, creaturile nu vor sta nici în afara lui *Deus* nici lângă *Deus*, ci **în** *Deus*.

Cum *Logosul* este intelect, Creatorul face dovada naturii sale intelectuale, o natură prin definiţie liberă. *Deus* nu creează din necesitate, ci ca urmare a dezvăluirii, a revelării de sine, prin care sunt exprimate Raţiunile/Ideile divine conţinute în *Logos*. În Dumnezeu, actul simultan al naşterii *Logosului* şi al creării lumii este unul singular, dar noi – pe calea minţii – distingem între ele. Am putea spune că, pe de o parte, Dumnezeu generează Fiul în care este conţinută bogăţia infinită a Ideilor divine, iar, pe de altă parte, produce şi creaturile propriu-zise „în afara" sa. Să nu înţelegem de aici că Eckhart distinge între Ideea lucrului şi lucrul în sine, pentru că Ideea lucrului este esenţa sau realitatea lucrului concret. Putem distinge gnosologic între ele, dar ontologic nu putem realiza o separaţie. Lucrul este manifestarea în afară a Ideii divine corespondente. De aici conceperea unei duble fiinţări a fiecărui lucru creat: o **fiinţare autentică în Dumnezeu** şi o **fiinţare inconsistentă**, relativă, **în natură**.

Aşadar, pentru Eckhart, **Fiinţa** este **actualitatea formală universală** pentru orice formă şi esenţă, este fondul oricărei creaturi sau ceea ce posedă esenţial creatura în substratul ei cel mai profund. De aceea şi spune că: „Dumnezeu este fiinţa şi de la el vine (nemijlocit) orice fiinţă. De aceea numai fiinţa pătrunde esenţa lucrurilor. Tot ceea ce nu este el însuşi fiinţă rămâne în afară, este străin şi distinct de esenţa lucrului. Deci fiinţa unui lucru este mai intimă decât propria esenţă". Esenţa lucrului ar fi incompletă dacă nu ar fi permanent informată de Esenţa absolută, de Fiinţă. Iar Fiinţa este *Deus* care se comunică pe sine în lucruri şi care se răspândeşte în ele prin intelect, fără a fi cuprins în acestea.

Că *Deus* este conceput şi ca **Intelect sau ca pură cunoaştere intelectivă** reiese şi din afirmaţia eckhartiană că **Dumnezeu nu înţelege pentru că este, ci este pentru că înţelege**. Nu afirmăm mai întâi Fiinţa pentru a-i deduce din ea pura intelectualitate, ci plecăm de la atributul intelectiv pentru a o putea gândi pe cea dintâi.

Acestea sunt ideile filosofice cele mai importante ale gânditorului german care, după încadrarea lui Lucian Blaga, „ocupă un loc de tranziţie între neoplatonismul antic şi panteismul metafizicienilor germani din

Universitatea SPIRU HARET

timpul de mare glorie al filosofiei (Fichte, Schelling, Hegel)"[240]. Într-un cuvânt, Eckhart aşază în centrul teologiei lui idei din ***Corpus***-ul lui Dionisie în interpretare albertino-tomistă, pe care le împestriţează cu elemente ale metafizicii augustiene (teoria conversiei sufletului). Aşadar, ne aflăm din nou în faţa unei încercări extrem de dificile de a împăca platonismul şi aristotelismul cu exigenţele ridicate de teologia mistică creştină[241].

VII.2. **Discipolii lui Eckhart**

Influenţa lui Eckhart a fost imensă, în ciuda acuzaţiilor de erezie care i s-au adus acestui mistic de excepţie. Unul dintre continuatorii direcţiei deschisă de către el este **Johann Tauler din Strasbourg** (1300-1361), dominican, care ia preia distincţia dintre *Deus* şi *Deitas*, consideraţiile despre structura sufletului, dar care **amendează identitatea creaturii cu esenţa divină**. Indiferent de facultăţile de cunoaştere sau de efortul mistic, spiritual, pe care omul le dezvoltă, niciodată nu va fi egal ca esenţă cu Dumnezeu. Apoi, spre deosebire de Eckhart, Tauler nu pune accent numai pe faptele spirituale, ci şi pe virtuţile creştine concrete, atrăgând atenţia că exerciţiul mistic poate deveni periculos pentru cel care nu este stăpânul actelor sale exterioare. Dacă Eckhart făcea o regulă din abţinerea de la rău, Tauler recomandă în mod expres împlinirea faptelor bune. A te abţine de la rău nu înseamnă totdeauna a face binele.

Alt discipol, **Henric Susso** (1300-1365) din Konstanz este şi mai radical decât Tauler în clarificarea şi corijarea unor idei eckhartiene, stabilind deficienţa ontologică a omului în raport cu Dumnezeu. Aşadar, identitatea de natură între ei este exclusă. În plus, detaşarea aşa cum o înţelegea Eckhart ar conduce la suspendarea moralităţii în privinţa oricărui act, ceea ce este în vizibil dezacord cu cerinţele vieţii creştine.

Johannes Ruysbroeck (1293-1381) din Brabant, poate cel mai important discipol, va marca prin opera sa începuturile limbii literare neerlandeze, în secolul al XIV-lea. Prior al unei mânăstiri augustiniene de lângă Bruxelles, a utilizat filosofia mai puţin decât Eckhart, dar a insistat

[240] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1946, p. 458-459.

[241] O amplă prezentare a factorilor care au generat cugetarea eckhartiană în: Maître Eckhart, *Traités et Sermons* (traducere, introducere, note şi indice de Alain de Libera), Editura Flammarion, Paris, 1993, p.5-73.

Universitatea SPIRU HARET

pentru **necesitatea vieţii contemplative** şi deopotrivă activă a lui *homo viatur,* a celui „aflat pe cale" să se cufunde în viaţa divină. Celebre sunt mai ales două dintre scrierile sale: ***Cartea celor 12 călugăriţe*** şi ***Podoaba nunţii spirituale.*** Itinerariul uniunii sufletului uman cu fiinţa divină este diferit de al lui Eckhart: animat de o voinţă urcătoare spre ceea ce-l întemeiază, sufletul întâlneşte darurile pe care Dumnezeu are bunăvoinţa să i le acorde prin har. Evoluţia spiritului şi întâlnirea cu Dumnezeu sunt **acte de alegere şi de voinţă**. Pasivitatea eckhartiană, acest exerciţiu mistic fără stări, nu are nimic în comun cu dinamismul specific vieţii afective şi contemplative la Ruysbroeck. Drumul revenirii la existenţa fiinţei umane în gândirea divină presupune conlucrarea a **trei potenţe-unităţi**: a **inimii**, a **spiritului** sau gândirii şi a **calităţii de fiinţă creată**. În general, Ruysbroeck are ca loc comun cu Eckhart idei preluate de la Eriugena sau Dionisie Areopagitul: creaturile născute veşnic, în arhetipurile divine, înainte de a fi efectiv create în timp**,** sunt asemenea lui Dumnezeu sau în Dumnezeu; unitatea de fiinţă a sufletului in-creat cu fiinţa veşnică; Dumnezeu conceput ca unitate de nenumit şi de negândit etc.

Opera lui Ruysbroeck a permis dezvoltarea **misticismului speculativ**, dovada constituind-o lucrarea ***Imitatio Christi*** a lui **Thomas a Kempis** (1380-1471)[242] care înalţă exerciţiul mistic şi coboară dialectica. Limbajul sofisticat al scrierilor scolastice este lăsat deoparte, pentru a face loc unor formulări simple, calde, populare.

Iată cum gândirea lui Eckhart a dat naştere unor tendinţe rămase vii şi actuale nu numai în arealul teologiei, ci şi în al filosofiei. Jacob Boehme, Dante, Hegel, Schelling, Fichte, Heidegger *et al*. datorează mult acestui gânditor straniu, a cărui operă necesită încă desluşiri[243].

VII.3. **Duns Scotus şi mişcarea criticistă**

Meister Eckhart şi discipolii lui nu sunt singurii care merg într-o direcţie diferită, chiar dacă nu contrară, de cea a tomismului. **Scotismul** şi

[242] Thomas a Kempis, *Imitaţiunea lui Christos*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 1992 (traducere după originalul latin de Andrei Brezianu).

[243] Pentru lămurirea altor aspecte: Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu,* cap. VI: „Experienţa gândirii", p. 225-272.

Universitatea SPIRU HARET

tomismul curg pe firul aceleiaşi ape, până când fiecare îşi va statornici o albie proprie.

Născut în Scoția, la Maxton, în 1266 sau 1274, **Duns Scotus** a predat la Universitățile la care a şi învățat: Oxford (aici predă teologia la 1300) şi Paris (îşi ia doctoratul în 1302), dar şi la Köln, unde îşi va găsi sfârşitul la numai 42 de ani. Scurta sa viață nu l-a împiedicat să redacteze o operă bogată şi durabilă. Tot ce a constituit materialul cursurilor ținute la Oxford, unde a fost preocupat să elaboreze un prim ***Comentariu al Sentențelor*** lui Petrus Lombardus, a fost adunat sub titulatura de ***Opus Oxoniense***. Un alt ***Comentariu*** la ***Sentențe*** va redacta cu prilejul cursurilor ținute la Paris şi care i-au înlesnit obținerea titlului de doctor, cunoscut ca ***Reportata Parisiensia***. Pe lângă acestea, Scotus a conceput şi alte lucrări de metafizică şi logică (***Quaestiones quodlibetalis, Quaestiones in Metaphysicam*** etc.). Abia în ultimul deceniu, în Occident, s-a întețit efortul de a recupera şi traduce integral opera acestui gânditor ilustru, considerat când un inovator în raport cu tot ceea ce scolastica crease până la el, când un simplu discipol al lui Toma din Aquino. Unii s-au grăbit să-l considere pe Scotus deschizătorul unei direcții continuate cu succes de către Ockham şi M. Luther, prin care **scolastica medievală începea să apună**.

Cert este că Scotus se înscrie în tradiția **franciscană** (primatul voinței asupra intelectului, teoria pluralității formelor etc.), chiar dacă împrumută argumente sau teorii ce îmbină **aristotelismul tomist** cu **doctrine non-franciscane**. Va critica destul de aprins tomismul în anumite puncte ale lui, critică prin care va ieşi în evidență ceea ce este original de fapt în scotism. Are în comun cu Toma, în mare măsură, nevoia de sinteză. Metafizica avicenniană este prezentă pretutindeni, mai ales în chestiunea privind universaliile. Aristotel, atât cât este invocat, este criticat la rându-i fără ezitare. Toate acestea au dat impresia că Scotus construieşte o filosofie mai degrabă criticistă, deşi pozitivă. De fapt, a stimulat **mişcarea criticistă a secolului al XVI-lea**, delimitând clar **limitele rațiunii naturale** a oamenilor şi denunțând validitatea argumentelor aduse în sprijinul dovedirii imortalității sufletului sau al altor dogme teologale.

Prima delimitare a **scotismului** în raport cu **tomismul** ține de modul de a concepe **ființa**. Dacă pentru Toma ființa era analoagă, pentru Scotus **ființa este univocă**:adică cel mai înalt grad de abstracție care se aplică în acelaşi sens la tot ceea ce este. De aceea, **metafizica,** fiind **ştiința ființei ca ființă,** îl poate avea ca obiect pe **Dumnezeu** „în măsura în care Dumnezeu

Universitatea SPIRU HARET

e ființă"[244]. Gilson comentează: „Noțiunea univocă de ființă ca ființă este deci condiția posibilității însăși a unei științe transcendente față de fizică și punctul de plecare obligatoriu al metafizicii"[245]. Duns Scotus afirmă **univocitatea existenței** și **unicitatea sa** (*ens* este identică cu însăși realitatea lui Dumnezeu). Așadar, ființa este univocă și se află dicolo de orice determinații sau categorii, fiind comună lucrurilor create, dar și divinității. Dacă nu acceptăm conceptul univoc al ființei nu mai este posibilă cunoașterea metafizică a lui Dumnezeu.

Un alt punct de delimitare față de tomism îl constituie viziunea asupra **argumentelor a posteriori în favoarea existenței lui Dumnezeu**. Desigur, Scotus ia atitudine împotriva argumentului *a priori* anselmian, dar indică o modalitate diferită de a construi un argument *a posteriori* față de Toma. Adică nu plecăm de la creatură pentru a deduce existența Creatorului, așa cum deducem o cauză în funcție de efectele sale, ci plecăm de la anumite modalități sau feluri de a fi ale ființei ca ființă. În primul rând, spune Scotus, trebuie să stabilim **caracterul productibilității unei ființe**. Ne putem imagina trei modalități de producere a unei ființe. Putem presupune mai întâi că ființa aceea a fost produsă din nimc. Însă nimicul nu poate produce decât ceva de aceeași natură, adică nimic. Părăsim, deci, această ipoteză și o avansăm pe cea **a posibilității** ca ființa respectivă să se fi produs prin sine. Dar nimic nu-și e propria cauză. Ultima ipoteză, singura acceptabilă, ar fi ca ființa să fi fost cauzată de o altă ființă. Pe calea gândirii trebuie să punem undeva stavilă acestei înlănțuiri de cauze și efecte infinită și să postulăm **existența unei prime cauze** care să le fi produs pe toate celelalte. Astfel, însuși procesul producerii n-ar fi posibil, ceea ce este desigur absurd.

Pasul următor este de a dovedi că această primă cauză **este** efectiv, adică **există**. Dacă vă amintiți, Avicenna distingea între ființa necesară și ființele doar posibile. Scotus utilizează aceeași metodă pentru a stabili că o cauză primă, chiar dacă nu s-a dovedit că există în mod necesar, este măcar **posibilă**. Dacă tot are statutul de primă cauză, înseamnă că nu mai există o altă cauză înaintea ei al cărei efect să fie. Așadar, afirmă Scotus, avem **o cauză de necauzat** sau incauzabilă, căreia i se poate adăuga și atributul posibilității. Dar dacă această cauză primă nu ar exista, atunci ar trebui să

[244] Ét. Gilson, *Filosofia*…, p. 547.
[245] *Ibidem*, p. 548.

Universitatea SPIRU HARET

existe o cauză care să-i determine inexistența. Atunci ea ar fi totuşi cauzată prin ceva, ceea ce este imposibil dacă o afirmăm ca pe o primă cauză. Prin urmare, **este posibil să existe o cauză incauzabilă**. Şi cum nu există o cauză care s-o determine să nu existe, revine la a afirma că **este imposibil ca o astfel de primă cauză să nu existe.**

Această Primă cauză este **infinită** pentru că nu permite limitare din partea nici unei alte cauze, este **inteligentă** şi cunoaşte tot ce poate fi cunoscut. Această ființă necesară este Dumnezeu care devine accesibil speculației metafizice. Dumnezeu este, de fapt, perfecțiunea şi depozitarul inteligibilelor, şi ele în număr infinit. Cu alte cuvinte, **Dumnezeu este un intelect infinit în act.** Proba că el este o ființă absolut inteligibilă o constituie capacitatea acesteia de a produce în noi o intelecție ca orice obiect real. Aceasta înțelege Scotus că dorise Anselm să afirme în al său argument *a priori* în favoarea existenței lui Dumnezeu. O altă probă constă în posibilitatea de a discerne pe calea minții între atributele divine, deşi esența divină este una ca atare.

Între **Creator** şi **lucrurile create** se instituie, în primul rând, un raport ca între ființa infinită şi ființele finite, limitate, ca între **necesar** şi **posibil**. Ceea ce este doar posibilitate devine lucru efectiv, concret, printr-un act de liberă alegere a lui Dumnezeu, în concordanță exclusivă cu voința sa. Apoi, **voința divină** este sinonimă cu **inteligența lui Dumnezeu**. Tot ce a fost creat Dumnezeu a cunoscut în sine. Şi pentru că a fost cunosut, a fost şi dorit, voit. Credem că Mircea Florian s-a înşelat când afirma că, în scotism, „binele este ceea ce a hotărât Dumnezeu, independent de rațiunile sale”[246].

Pentru Scotus, **Ideea divină** posedă o **ființă inteligibilă** (*esse intelligibile*) sau, cum straniu detaliază el însuşi, o ființă micşorată, diminuată în raport cu totalitatea înțelegerii divine. Orice lucru creat este cunoscut de Dumnezeu prin intermediul Ideilor conținute în sine. Ca intelect divin, Dumnezeu cunoaşte în mod absolut mai întâi propria esență, apoi creează un lucru căruia-i conferă o ființă inteligibilă pe care, de asemenea, o cunoaşte în sine. Atunci când Dumnezeu îşi „compară” propria esență cu acea ființă inteligibilă, se instituie o relație între el, ca şi Creator, şi lucrul creat, relație pe care Dumnezeu iarăşi o contemplă şi o

[246] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, p. 434.

Universitatea SPIRU HARET

cunoaşte. Pe bună dreptate, Gilson susţine că întâlnim în scotism o **anterioritate a esenţei divine** în raport cu celelalte esenţe sau forme.

Există la nivelul **creaturii** o distincţie între **esenţă** şi **existenţă**? Scotus infirmă existenţa reală a unei asemenea distincţii la care făcuse referire în vremea lui şi Henry din Gand, dar care greşise în judecarea raportului *esse essentiae* şi *esse existentiae***.** Pentru Henry**,** *esse essentiae* constituia starea esenţei aşa cum este ea cunoscută de Dumnezeu. *Esse existentiae* reprezenta starea esenţei de după actul creaţiei**.** De fapt, **între esenţa şi existenţa unui lucru nu există o demarcaţie**, punct în care se află în opoziţie deplină cu Toma din Aquino. În Şcoala din Chartres, Gilbertus Porretanus făcuse dovada formalismului în gândire, adică pusese semnul egal între esenţa inteligibilă sau forma unui lucru şi lucrul însuşi, ca realitate concretă. Scotus împleteşte formalismul lui Porretanus cu elemente ale filosofiei lui Avicenna pentru a construi o **doctrină formalistă** deplină.

Atunci cum explicăm **individuaţia**? Materia nu poate fi principiul individuaţiei, iar esenţa sau forma este ea însăşi indiferentă la universalitate şi singularitate. Scotus oferă o soluţie celebră prin subtilitate: individuaţia este dată de toate **caracterele pozitive** pe care le prezintă un lucru în comparaţie cu alte lucruri de acelaşi gen sau specie. Pentru aceasta, va trebui să introducă un concept nou: **hecceitate** (de la *haec*-acesta, lb. latină) care semnifică tocmai adaosul la esenţă al unei **determinaţii individuante** care face ca lucrul să fie ceea ce este şi nu un alt lucru. Vorbim despre **cal** atunci când la **cviditatea „animal"** se adaugă calitatea sau caracterul individual de **„cabalinitate**". Cu ce este diferită înţelegerea individuaţiei la Toma de cea a lui Scotus reiese din următoarea observaţie a lui M.Florian: „Adepţii unicităţii numerice (cantitative) fundează nerepetarea pe împrejurarea că ea este condiţionată de materie, spaţiu şi timp, care la un loc «individuează»: orice porţiune de materie este «aici şi acum» (*hic et nunc*), este numeric ireductibilă la alta. Aceasta este poziţia lui Toma d'Aquino şi a tomiştilor până astăzi. Adepţii unităţii calitative explică unicitatea print-o formă calitativ deosebită de toate celelalte, deci printr-o calitate formală individuală. Aceasta este poziţia celuilalt scolastic din secolul al XIII-lea, Duns Scotus, şi a scotiştilor care numesc această calitate sau formă deferenţiată individual «calitatea de a fi aceasta» (*haecceitas*)"[247].

[247] Mircea Florian, *op. cit.*, p.87.

Universitatea SPIRU HARET

Vedem cum se conturează şi o **gnoseologie** aparte**.** Scotus pleacă de la concepţia lui Henry din Gand şi de la cea a lui Matheus din Aquasparta. Dacă primul considera însă că o cunoaştere directă a singularelor este apanajul spiritelor evoluate (sfinţi, îngeri) şi al lui Dumnezeu, Scotus este convins că omul posedă o **cunoaştere intuitivă**, directă a **singularului**, dar şi a **universalului**. La **natura** sau esenţa lucrului ajungem printr-o **cunoaştere abstractivă**, numită pe alocurea „**intelecţie cviditativă**", adică o **cunoştere a esenţei unui obiect**. Existenţa aceluiaşi lucru, dimpotrivă, ne este cunoscută printr-o **cunoaştere intuitivă precisă** despre ceva concret. Primul tip de cunoaştere abstractivă, nonintuitivă, nu presupune existenţa reală, concretă a unui lucru. De aceea cunoaşterii abstractive nu-i este necesară prezenţa *de facto* a lucrului de cunoscut. Aşa îi putem cunoaşte pe Dumnezeu şi pe îngeri, care nu sunt prezenţi ca atare în faţa ochilor noştri fizici (***Ordinatio*** IV, dist. 45, Q.U. 3, §.17).

Premisa majoră de la care pleacă Scotus: ceea ce este **posibil pentru simţuri** trebuie să fie **posibil şi pentru intelect**, cu atât mai mult cu cât simţurile omului sunt deficiente în raport cu intelectul lui. Aşadar, tot ce cunoaştem prin simţuri este intuitiv cunoscut şi prin intelect, intelect care cunoaşte şi senzaţiile noastre.

Pe de altă parte, distincţia între **cunoaşterea generalului** şi **cunoaşterea intuitivă a singularului** are consecinţe pentru înţelegerea **memoriei intelectuale** la Scotus. Persistenţa memoriei intelectuale şi după dispariţia trupului efemer este esenţială în teologie.

Referitor strict la **intelect**, scotismul evidenţiază ca obiect prim şi natural al lui **fiinţa ca fiinţă**. Altfel spus, orice lucru care este inteligibil poate fi obiect al intelectului. Atunci Dumnezeu, ca fiinţă infinită, este un obiect natural de cunoscut pentru intelectul nostru? Gânditorul nostru reaminteşte că omul, în starea sa prezentă, adică în trup de carne, este iremediabil condus să cunoască întâi lucrurile sensibile. Cum creaturile nu sunt imitaţii perfecte ale lui Dumnezeu, chiar dacă fiinţa este univocă şi „se spune" despre toate la fel, rezultă că intelectul uman nu posedă în timpul vieţii terestre capacitatea naturală de a cunoaşte în absolut esenţa divină sau esenţa persoanelor divine. Singurul intelect care poate cunoaşte perfect esenţa divină în sine însăşi este cel divin. Intelectul uman o poate cunoaşte nu printr-o putere naturală pe care ar poseda-o, ci mai mult prin activitatea şi dorinţa lui Dumnezeu însuşi. Pentru Scotus, deci, spre deosebire de Toma, **intelectul uman** nu este capabil doar să abstragă inteligibilele

Universitatea SPIRU HARET

plecând de la **lucrurile materiale**, ci este capabil să cunoască şi **lucrurile imateriale**, chiar dacă nu în mod nemijlocit. Cum spuneam, a nega această posibilitate însemna a nega obiectul propriu al intelectului (ființa ca ființă), dar şi posibilitatea de a construi metafizica (în acest caz ea ar fi rămas numai o fizică ce s-ar fi ocupat cu studiul lucrurilor materiale). Intuiția lucrului singular intelectul o are în mod confuz, afirmă Scotus în ***Quodlibet***, dar o are totuşi. Simțurile sunt subordonate intelectului; aşadar, **intelectul poate avea o cunoaştere intuitivă a singularului ca existent**. Chiar dacă nu cunoaştem universalul direct prin simțuri, ci doar prin intelect, nu rezultă de aici, după Scotus, că această cunoaştere a universalului ocupă într-atât intelectul încât să nu-i permită cunoaşterea singularului.

Cu alte cuvinte, scotismul se separă de tomism, în **chestiunea singularului**, în trei puncte distincte: mai întâi, lucrul singular este inteligibil în sine. Apoi, este inteligibil pentru om în prezenta viață. În ultimul rând, este vorba însă despre o inteligibilitate parțială, adică incompletă şi neclară. Lucrul singular va fi complet inteligibil în momentul desprinderii sufletului de trup, aşa cum este de inteligibil pentru Dumnezeu şi pentru îngeri. Aşadar nu lucrul singular nu-l putem cunoaşte noi, ci, mai degrabă nu putem cunoaşte **singularitatea** lui în mod absolut. De aceea, a susține, ca în tomism, imposibilitatea cunoaşterii singularului i se pare lui Scotus un pericol uriaş: ar fi distrusă **obiectivitatea cunoaşterii**. În plus, dacă orice cunoaştere se fundează pe abstragerea universaliilor plecând de la singulare, înseamnă că înainte de orice trebuie să cunoaştem singularele. Altfel intelectul uman ar abstractiza fără să cunoască din ce abstrage.

Pe de altă parte, ca şi Toma, recunoaşte rolul **fantasmei** în procesul abstractizării intelectuale. De ce este necesară existența fantasmelor? Mai întâi, poate fi un efect al penalizării divine ca urmare a păcatului adamic ca orice cunoaştere în viața de aici să fie mijlocită de altceva. Dar este posibil, spune el, ca intelectul uman să fie pus în mişcare de ceea ce este imaginabil sau sensibil dintr-o cauză naturală, ca urmare a unei ordini naturale specifică unirii sufletului cu trupul.

Ideea **obiectivității cunoaşterii** este susținută de Scotus şi prin menținerea convingerii că începutul oricărei cunoaşteri este **senzația**. Chiar şi pentru a ajunge la cunoaşterea principiilor prime tot de la senzație plecăm. Iată cum explică el un **act de cunoaştere**: un **obiect** oarecare simplu pune în mişcare **simțurile**. În vreme ce simțurile sunt astfel dinamizate, **intelectul** însuşi se mişcă şi înțelege obiectul ca atare. **Primul**

Universitatea SPIRU HARET

act al intelectului este înțelegerea obiectelor simple. Al doilea act constă în a aduna împreună înțelesurile provenite de la mai multe obiecte simple. Rezultă de aici un act de cunoaştere mai **complex**. Suprapunând peste acestea lumina naturală a intelectului, se poate ajunge la **pricipiile prime**. De fapt, **principiu prim** înseamnă, la Scotus, **adevărul obiectului complex în acord cu această lumină naturală a intelectului**.

Dacă intelectul este capabil să aibă cunoaşterea parțială a lucrurilor imateriale, atunci omul poate avea cunoaşterea propriului **suflet**? Toma explicase că sufletul nu poate avea o cunoaştere imediată a propriei esențe, iar Scotus consideră şi el că sufletul uman nu posedă o **intuiție imediată** a sa despre sine chiar în timpul prezentei vieți, în uniune cu trupul. Acest lucru se datorează piedicilor pe care trupul le ridică în fața performanțelor sufletului, Scotus reluând aici o mai veche idee augustiniană. Totuşi intelectul poate avea ca obiect sufletul propriu şi să dobândească o anumită cunoaştere a acestuia. Mai mult, Scotus crede că sufletul este capabil ca, despărțit de trup, să cunoască mai departe, întrucât a accepta ideea că rămâne numai cu ştiința agonisită în timpul uniunii lui cu trupul înseamnă a-l limita. În viziunea lui, după moartea trupului, sufletul este apt atât de intuiție cât şi de abstractizare, fiind sinonim entităților angelice.

În **problema universaliilor**, Scotus nu se pronunță înainte de a trece în revistă abilitățile intelectului uman. Cunoscând obiectele reale, intelectul nostru abstrage universalul din el. Este, deci, universalul un produs exclusiv al intelectului, fără să aibă legătură cu lucrul real? Putem abstrage noțiunea „umanitate" cu ajutorul intelectului dacă ființa concretă om nu ar exista? Scotus răspunde negativ: **universalul trebuie să aibă un fundament şi în lucrul însuşi**. Prin urmare, nu există nici universalitate pură, nici individualitate pură, ci **o natură comună, o esență comună,** nici universală nici particulară. Această natură comună este **o substanță**, o **cviditate** care dă măsură tuturor lucrurilor care aparțin unui gen, conferindu-le o unitate reală.

În această chestiune, Alain de Libera remarcă: „« Natura sa comună» nu este un lucru existând în alte lucruri, este o condiție de posibilitatea a existenței lucrurilor (…). Trebuie abandonată temporalizarea direcționată a povestirii istorice, care ne împiedică să situăm înainte de Kant o gândire a condițiilor de posibilitate ale experienței în general"[248]. De

[248] Alain de Libera, *Cearta universaliilor*…, p. 332.

Universitatea SPIRU HARET

altfel, în măsura în care nu pune semnul egal între **comun** şi **universal**, acelaşi Libera consideră că este greşit să-l considerăm pe Scotus un realist în privința soluției pe care o oferă problemei universaliilor. Dacă natura comună este obiect al metafizicii, universalul este obiectul logicii. Dacă natura comună ar coincide cu universalul, atunci metafizica ar fi o logică, ceea ce Scotus înfiera. Nu logica este ştiința ființei ca ființă, ci metafizica: „Universalele nu sunt ficțiuni ale intelectului, căci atunci nu ar predica niciodată ceva despre lucru exterior, nici nu ar servi la definiție, nici metafizica nu ar diferi de logică, ba mai mult, orice ştiință ar fi logică, fiindcă ar fi despre universal”[249].

Universalul la Scotus este conceput astfel:

a) *ante rem* sau cviditatea pură (principiile metafizicii care sunt indiferente la universalitate sau singularitate);

b) *in re* (speciile inteligibile care acționează asupra intelectului activ cu rol de specie formatoare);

c) *post rem* (universalii abstrase de intelect, dobândite).

Putem observa că doctrina scotistă despre universalii îmbină dar şi depăşeşte teoria conceptualistă (universaliile sunt concepte), ca şi pe cea realistă (universaliile sunt lucruri reale). Ceea ce-l distinge pe Scotus de nominaliști este strădania de a identifica **fundamentul real al conceptelor generale obținute prin abstractizare**. Or acest fundament este tocmai acea natură comună sau unitate reală a lucrurilor ce ne pică sub simțuri, definită ca „ființa în mai multe”: „De aceea eu spun că această unitate reală care precede actul de gândire e ceva ca unul în mai multe lucruri şi nu spus despre mai multe, căci ea devine un spus despre mai multe prin gândire- şi numai atunci ea este un universal, nu înainte, căci, după Aristotel, pentru ca universalul să existe, sunt necesare ambele condiții”[250].

Astfel, în viziunea lui Scotus, orice senzație ține desigur de facultatea senzorială şi are ca obiect prim nu singularul, ci unitatea care există în singular, unitate reală. Mai multe senzații conduc la percepția unui „comun”, iar numai în acest sens un **comun** este un **universal**. A nu se înțelege de aici că Scotus a negat posibilitatea ca un unic act de senzație să poată produce un concept, un universal. În orice caz, fiecare concept pe

[249] Scotus este citat de Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, p. 353-354.

[250] Duns Scotus (*Quaest. metaph.* I, Q.U.6, § 5) citat de Alain de Libera, *op. cit.*, p.340.

Universitatea SPIRU HARET

care-l dobândim trebuie să aibă la bază o senzație. De aici la ideea empiristă potrivit căreia nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri nu este decât un pas. Dar nu trebuie să credem nici că Scotus a subordonat intelectul cunoaşterii sensibile, pentru că a afirmat deseori o anumită spontaneitate intrinsecă, specifică intelectului uman, care-i permite să combine cu uşurință cunoştințe diverse.

Distingând între cunoaşterea naturală şi cea supranaturală, stabilind cu rigurozitate limitele rațiunii umane şi imposibilitatea de a acesteia de a argumenta dogmele divine, Scotus impune pentru prima oară cu maximă seriozitate o **delimitare între ştiințe**. **Teologia** este o ştiință **practică**, nu una teoretică. Comparată cu geometria, care este o ştiință, teologia nu poate avea exact acelaşi statut, întrucât principiile sale nu sunt autoevidente luminii naturale a rațiunii. Scotus nu repudiază teologia şi, prin aceasta, rămâne un scolastic. El spune doar că nu demonstrația prin rațiunea naturală, ci credința şi recursul la autoritate constituie instrumentele teologiei. Apoi, teologia nu este subordonată nici măcar metafizicii, deşi are un obiect care poate fi considerat ca făcând parte din domeniul metafizicii: Dumnezeu ca ființă.

Scotismul a constituit o revoluție în cadrul gândirii medievale, una care-i prefigura deja sfârşitul. Este vorba despre apusul scolasticii în unele din direcțiile sale. Altfel, cum am încercat să dovedim pe tot parcursul acestui curs, cugetarea Evului Mediu a fost creuzetul în care au apărut idei-forță dezvoltate în alt orizont de moderni şi de contemporani. În ceea ce-l priveşte pe Scotus, că l-a anunțat pe **Kant** sau nu, cu siguranță l-a influențat pe **Descartes** în susținerea ideii că Dumnezeu posedă o **libertate infinită** şi creează adevărurile eterne în mod absolut liber. Existențialistul **Sartre** îl invocă tacit atunci când postulează **libertatea infinită a pentru-sinelui**. Nu în ultimul rând, există mari apropieri între **doctrina cunoaşterii abstractive** la Scotus şi metodele propuse de **fenomenologi**, mai cu seamă în problema cunoaşterii esențelor indiferent de existență sau nonexistență.

VII.4. **W. Ockham şi nominalismul**

Ultima secvență a filosofiei medievale este legată de numele lui **William Ockham** (1288-1347). Despre viața acestuia ştim destul de puțin; a devenit lector în filosofie la Londra, într-o şcoală franciscană, a predat la Oxford şi la Avignon, şi-a atras acuzația de eretic, trăindu-şi ultimii ani la

Universitatea SPIRU HARET

curtea lui Ludovic de Bavaria. Va muri la München, în 1347, iar numele îi va deveni notoriu abia peste un secol.

La concurență cu **averroismul** latin, cu **mistica eckhartiană,** cu **tomismul** şi cu **scotismul**, secolul al XIV-lea înregistrează un curent care anunță, fără îndoială, **gândirea modernă** şi care favorizează **discursul ştiințific în defavoarea celui metafizic**. De aceea, poate, nominalismul se strecoară pe scena spiritualității umane printr-o **critică nemiloasă la adresa ideii de ştiință în sens aristotelic**. Era necesară trecerea de la speculația fadă asupra esenței lucrurilor la cercetarea obiectivă, ştiințifică, a individualelor concrete care există în realitate. Nu ideile generale au cel mai ridicat nivel de realitate, ci lucrurile însele. Universalul există în intelect, însă **doar** acolo. Cum era de aşteptat, mişcarea nominalistă este o reacție virulentă la realismul scolasticilor în problema conceptelor generale.

W. Ockham a negat în primul rând, ca şi Scotus, posibilitatea ştiinței teologice. Toate argumentele aduse în favoarea existenței lui Dumnezeu îi par **inconsistente**, astfel încât consecințele lor sunt de neacceptat sau de nesusținut din punct de vedere rațional[251]. Doar religiei şi credinței le revine dreptul de a aserta existența şi unicitatea lui Dumnezeu, fără a spera la ajutorul rațiunii, care nu are nici o putere în astfel de chestiuni. De fapt, nu acesta este rolul rațiunii umane. Ştiința trebuie să utilizeze rațiunea şi să aibă ca obiect de studiu realitatea concretă. Ea are la bază **cunoaşterea intuitivă**, deplina cunoaştere fiind **cunoaşterea experimentală**. Referindu-se la această perioadă, Ét. Gilson observa că „trăsătura caracteristică a secolului al XIV-lea este deziluzia în fața operei încercate în secolul al XIII-lea, sau poate mai curând folosirea filosofiei pentru a demonstra câtă dreptate au avut acei teologi neîncrezători care, încă din secolul al XIII-lea, denunțau imposibilitatea de a sprijini dogma pe filosofie”[252].

Ockham este cunoscut ca inventator al unui principiu care impune necesitatea primenirii şi curățirii cunoaşterii noastre de orice este nefolositor. Acesta este „**briciul lui Ockham”**: *pluritas non est ponenda sine necesitate* (nu trebuie să punem mai multe lucruri fără necesitate) şi *frustra fit per plura quod est fieri per panciora* (degeaba se face prin mai multe ceea ce se poate face prin mai puține).Trebuie să renunțăm la toate

[251] Aceste considerații critice sunt expuse în *Comentarii asupra Sentențelor* redactate între 1319 şi 1323.

[252] Ét. Gilson, *Filosofia*…, p. 589.

Universitatea SPIRU HARET

artificiile minții sau la formulele inutile şi extrem de complicate, în fond invenții de-ale noastre, care ucid coerența şi încâlcesc inadmisibil logica naturală. Cui foloseşte, de exemplu, că speciile sensibile din lucruri trebuie distinse de speciile inteligibile în Dumnezeu, de vreme ce realitatea noastră este constituită din lucruri concrete, individuale?

Singura cunoaştere adevărată este **cunoaşterea experimentală** constituită din cunoştințe intuitive. Nu putem garanta adevărul cunoştințelor noastre aşa-zis metafizice, dar putem garanta adevărul reprezentărilor şi senzațiilor noastre. Ockham distinge, ca şi Scotus, între **cunoaşterea abstractivă** şi cea **intuitivă**. Numai că Ockham deosebeşte între aceste tipuri de cunoaştere nu cu privire la **obiecte**, ci cu privire la **termeni**. Întrebarea tacită şi fundamentală este următoarea: cum putem fi siguri că lumea este aşa cum ne apare? Orice judecată de a noastră presupune utilizarea unor termeni al căror înțeles trebuie să fie evident. Există **două tipuri de cunoaştere** a unui **termen**: **cunoaşterea intelectuală intuitivă** şi **cunoaşterea intelectuală abstractivă**. Pentru a le explica, Ockham distinge între **actul aprehensiv,** care poate fi despre termeni, dar şi despre propoziții şi **actul judicativ** care este numai despre propoziții. Cum pentru el a fi cunoscut înseamnă a fi cunoscut **ca adevărat,** atenția şi-o îndreaptă asupra actului judicativ în care aflăm adevărul sau falsitatea unei propoziții. Întrucât procesul prin care stabilim adevărul unei propoziții reclamă recursul la cunoaşterea adecvată a **termenilor** folosiți, înseamnă că orice act judicativ îl subordonează pe cel aprehensiv. Intelectul nostru poate cunoaşte un termen printr-o cunoaştere evidentă (zidul pe care-l văd este alb). Dacă însă doar îmi imaginez zidul, fără să-l văd, atunci posed o cunoaştere neevidentă. Aşadar, putem avea o **cunoaştere evidentă** a unei **propoziții contingente**, însemnând că putem afirma cu claritate **adevărul sau falsitatea ei**. Aceasta înseamnă a **cunoaşte intuitiv**, adică a cunoaşte **prin experiență**. Dacă nu putem ajunge la o cunoaştere evidentă a unei propoziții, atunci suntem în planul **cunoaşterii abstractive** în care nu putem judeca asupra adevărurilor contingente. Din experiență ştim că „acest scaun are o formă", de exemplu. Este o propoziție adevărată, cunoscută intuitiv. Plecând de la această propoziție adevărată, vom spune mai departe că „orice scaun are o formă", chiar dacă nu am văzut toate scaunele existente. În acest mod trecem de la cunoaşterea intuitivă la cea abstractivă, prin care salvăm generalitatea. Ockham nu face decât să arate cum putem trece de la cunoaşterea unui **singular** (**acest** scaun) la

Universitatea SPIRU HARET

cunoaşterea unui **concept specific** (**scaunul**) până la formarea unui **universal specific.** În plus, cunoaşterea abstractivă nu lămureşte dacă un lucru existent chiar există sau dacă unul inexistent chiar nu există. Aşadar, numai prin cunoaşterea intuitivă „ştim că un lucru este, atunci când este şi că nu este, atunci când nu este”[253].

Cunoaşterea intuitivă este fundamentul **cunoaşterii experimentale**. Aceasta din urmă ne conduce la asertarea unor **propoziţii universale** care sunt **principiile ştiinţei**, chiar şi ale **artei**. Prin accentul pus pe cunoaşterea experimentală, ca şi prin afirmarea principiului economiei în gândire, echivalent cu renunţarea la speculativitatea dusă in extremis, Ockham deschide drumul evoluţiei ştiinţei şi **anunţă empirismul modern**, aşa cum se va regăsi el în operele lui Locke, Berkeley sau Hume. Chiar şi raţionaliştii vor găsi în filosofia ockhamistă puncte de sprijin. În fapt, „ştiinţa modernă este îmbibată de spirit nominalist: nu există obiectiv decât individul, iar subiectiv noţiunile scoase prin abstracţie din lucrurile individuale”[254]. Sintagma cunoaştere experimentală apăruse deja la R. Bacon, însă la Ockham accentul este pus mai mult pe **obiectivitatea cunoaşterii** decât pe subiectivitatea ei.

Ontologia este simplistă: un lucru există dacă putem proba acest fapt prin **experienţa directă**. Acelaşi principiu funcţionează şi în cazul în care ne dorim să aflăm care este **cauza unui fenomen**. Ştim că un acelaşi efect poate fi produs de mai multe cauze. Vom accepta drept cauză necesară pentru un anumit efect numai ceea ce experienţa impune. Ockham adaugă acestei relaţii de cauzalitate şi stringenţa suprimării altor posibile cauze care ar produce acelaşi efect. Dacă suprimăm toate aceste cauze potenţial coparticipante la producerea efectului păstrând doar o singură cauză, iar efectul se produce, atunci cu necesitate aceasta este cauza fenomenului cercetat. O supraverificare constă în a suprima şi cauza necesară astfel descoperită. Evident, efectul nu se va produce. Abia acum, spune Ockham, putem afirma cu siguranţă că ştim care este cauza acelui fenomen.

Cum vom proceda însă dacă trebuie să probăm existenţa lui **Dumnezeu**? De data aceasta, experienţa directă este inutilă. Existenţa lui Dumnezeu nu poate fi recunoscută în planul lucrurilor individuale şi al proprietăţilor lor, ci – cel mult – **în gândire**. Tot acesta este şi regimul

[253] *Ibidem*, citat din Ockham, p. 591.
[254] Mircea Florian, *Îndrumare*…, p. 204.

Universitatea SPIRU HARET

universalului: el poate primi atributul existenței doar în gândirea noastră, dar în nici un caz în planul existenței reale, palpabile.

Dacă existente sunt doar substanțele prime şi calitățile lor individuale, numeric distinctive (negreala **acestui** tăciune, negreala **acestui** vas), atunci ne aflăm în fața unei ontologii „parcimonioase"[255]. Orice lucru este constituit dintr-o materie şi o formă. **Şi materia este individuală şi forma este individuală**. Deci, contrar doctrinei scotiste, **nu există nici o natură comună** pentru două sau mai multe lucruri individuale, nici în sensul unei forme comune, nici al unei materii comune. Existând numai individualele, singularele, nu putem vorbi despre general. **Universalul**, generalul poate exista doar prin **semnificație**. Să luăm termenul general „om". Acest termen este, de fapt, un **semn** care substituie lucrul singular, ființa individuală a omului şi care reprezintă simultan o pluralitate de astfel de ființe. Prin urmare, „om" este, prin convenție, un semn. Aşadar, vedem că **specia** om este considerată doar ca un **simplu nume comun**. Şi **genurile** sunt concepute la fel: sunt tot **simple nume comune.** Însă, înainte de a pronunța cuvântul „om", avem deja un **concept mental**, un nume comun prim. Apoi rostim cuvântul „om" sau scriem acest cuvânt, ştiind în permanență că are o semnificație doar **prin convenție**. „Om" sau „*man*" sunt cuvinte prin care românul şi englezul semnifică prin convenție un acelaşi concept mental. Deci, limbajul mental presupune conceptele ca semne naturale, în vreme ce limbajul scris şi rostirea presupun nume scrise (*literrae*) şi nume pronunțate vocal (*voces*) prin convenție.

Ceea ce începuse cu Roscelin (vezi p.133 din curs) continuă cu Ockham. Nominalismul, prin empirismul subîntins şi printr-o anume formă expresă a materialismului, capătă profilul perfect în ockhamism. Nominalismul lui Ockham presupune înțelegerea relației dintre **nume sau termeni**, **concepte** şi **lucruri**. Şi numele (orale, scrise) şi conceptele mentale semnifică lucruri reale, aceleaşi lucruri reale. Simona Vucu spune că „ problema universalului este una ce provine din şi se explică prin încercarea lui Ockham de a fundamenta posibilitatea cunoaşterii ştiințifice, că dincolo de problematica logică aflăm griji mai profunde cu privire la relația ştiinței cu realitatea, cu privire la natura şi limitele limbajului

[255] Exprimarea îi aparține lui A. de Libera, *Cearta*…, p. 315.

Universitatea SPIRU HARET

uman"[256]. Este un punct de vedere opus celui susținut de Libera, care-l consideră pe Ockham un filosof distructiv, dar și celui afirmat de Gilson, după care acesta i-ar reprezenta cu succes pe sceptici.

Concepția lui Ockham despre **universalii** apare în ***Summa logicae*** (Partea I, cap. 13-19, 25) și în ***Comentariul*** la ***Isagoga*** lui Porfir (***Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus***)[257], cap. I, (***Prologul***) în urma reconsiderării unor concepții personale mai vechi expuse în alte scrieri. Importantă este următoarea precizare a lui Ockham: „Nu există în afara de intelect nici o realitate universală care să existe fie prin ea însăşi, fie printr-un element adăugat (real sau al rațiunii), în orice mod am înțelege acest universal sau l-am considera; existența universalului este tot atât de imposibilă, pe cât este imposibil ca un om să fie măgar". În stilu-i caracteristic, gânditorul nostru afirmă tranşant că **universalul** este prezent doar **în gândire** și în nici un fel în afara acesteia. Aşadar, nu-l putem concepe ca pe o substanță și nu-l putem identifica în singulare. Universalul este, de fapt, o **intenție a sufletului**, când printr-un semn desemnăm un obiect exterior, concret. Ockham afirmă: nici un universal nu este o anumită substanță care ar exista în afara sufletului, ci este o intenție a sufletului care „nu se deosebeşte de actul înțelegerii". De fapt, universalul este o intenție a sufletului „predicată natural despre mai mulți". Pe scurt, cunoaştem prin intuiție singularele, iar intelectul nostru are capacitatea de a găsi un **semn comun** pentru a reprezenta o mulțime de indivizi de acelaşi fel. Însă acest **semn** are doar o **realitate subiectivă**, în gândire, nu una exterioară, obiectivă. În propoziții utilizăm acest semn pentru a indica ceea ce au comun indivizii aceleiaşi specii sau ai aceluiaşi gen. În gândire, **universalul** este un **concept** care semnifică în mod univoc mai multe lucruri individuale. La aceeaşi concluzie ajungem și dacă plecăm de la maniera lui Ockham de a distinge între **termeni**. Avem trei tipuri de termeni: *terminus scriptus* (termen într-o propoziție scrisă), *terminus prolatus* (termen într-o propoziție rostită) și *terminus conceptus* (apare în propozițiile mentale și are rolul de a semnifica ceva). Cum *conceptus* este

[256] Simona Vucu, „Teoria universaliilor și fundamentarea științei. Ockham contra scepticilor" în William Ockham, *Despre universalii* (ediție bilingvă), Editura Polirom, Iași, 2004, p.123.

[257] Ambele texte sunt traduse în lucrarea *Despre universalii*, vezi nota anterioară.

Universitatea SPIRU HARET

intentio, adică un concept obiectiv care leagă deopotrivă sesizarea prin gândire şi obiectul propriu-zis sesizat, însemnă că termenul gândit este „o modificare a sufletului, ceva ce are o semnificaţie în el însuşi sau semnifică altceva în mod natural şi este o parte a propoziţiei mentale". Şi universalul ca atare, ca termen ce poate fi scris, rostit sau înţeles prin gândire, este un astfel de *terminus conceptus*.

După Ockham, există **termeni ai intenţiei secunde** (universal, gen, specie) şi **termeni ai intenţiei prime** (orice termen mental destinat să stea pentru semnificatul său). Însă trebuie distins şi între **termenul general „universal"** (care se predică despre orice universal) de **termenul general „singular"**. Înţelegem prin „singular" orice este **unul**, deci nu plural, sens în care şi orice universal este în chip real un singular (unul numeric, deoarece semnifică mai multe lucruri). Tot termenul „singular" se referă şi la ceva „care nu este în mod natural semn al mai multora"[258]. În acest sens, însă, nici un universal nu este singular (întrucât el este semn pentru mai mulţi, se predică despre mai mulţi). Concluzia: **orice universal este un singular doar prin semnificaţie.** Este observaţia făcută de Avicenna atunci când arăta că universală numim o formă din intelect raportată la o multiplicitate (***Metafizica***, V). Astfel, această formă este, pe de o parte, universală în raport cu indivizii, dar, pe de altă parte, şi individuală în raport cu sufletul singular, fiind una dintre formele aflate în intelect.

Este, deci, Ockham un terminist? Faptul că Ockham nu este un terminist este dovedit de interesul său particular pentru limbajul mental şi abia în plan secund pentru limbajul convenţional (cum procedase, de pildă, Abélard; vezi p.136-139 ale cursului). Dacă logica este o filosofie a limbajului, iar ştiinţa se fundamentează în mare parte pe logică, atunci **ştiinţa** în viziunea lui Ockham nu tratează despre obiecte, ci despre **propoziţii**.

În ***Prolog*** la ***Expunerea asupra Cărţii a VIII-a a Fizicii***, Ockham defineşte ştiinţa sau cunoaşterea umană (*scientia*) ca pe o anumită calitate care există subiectiv în suflet (*anima*) sau ca pe o colecţie de asemenea calităţi/forme/„*habitus*"-uri ale sufletului. **Cunoaşterea** poate fi privită din unghiuri diferite, cu sensuri diferite. Există o cunoaştere în sensul **luării de cunoştinţă** (*notitia*) **a unui fapt adevărat**. Aici intră şi cunoştinţele obţinute prin simpla încredinţare (de exemplu, ştiu că Roma este un oraş mare, chiar dacă nu l-am vizitat vreodată). Există **cunoaşterea evidentă** (*notitia evidens*)

[258] *Despre universalii*, p. 29.

Universitatea SPIRU HARET

a unor lucruri sau fapte contingente, pe baza unei cunoaşteri necomplexe a termenilor (ştiu că acest perete este alb, chiar dacă nimeni nu mi-a spus în mod expres că este alb). Există şi **cunoaşterea evidentă a unor adevăruri necesare**, a primelor principii şi concluzii care decurg logic din faptele contingente. Apoi, există **cunoaşterea ca ştiinţă** (*scientia*) sau cunoaşterea evidentă a unor premise şi ducerea la bun sfârşit a unui raţionament silogistic. Aşadar, în viziunea lui Ockham, **cunoaşterea** este distinctă de **intelect** (posesiunea primelor principii) şi de **înţelepciune** (*sapientia*).

Pe scurt, **ştiinţa înseamnă posesiunea primelor principii şi a concluziilor, a conceptelor termenilor, precum şi posibilitatea de a respinge argumentele false şi erorile**. Aceasta înţelege Ockham că semnifica termenul *èpistéme* la Aristotel. În acest sens, metafizica şi filosofia naturii sunt ştiinţe, nu şi teologia.

Logica, la rândul ei, „(…) este o colecţie de mai multe *habitus*-uri, prin care sunt cunoscute silogismul comun şi părţile sale, atât subiective, cât şi cele integrale şi proprietăţile acestora; astfel că printr-o parte a logicii este cunoaşterea silogismului demonstrativ prin părţile sale, printr-o alta este cunoaşterea propoziţiei şi părţilor ei, şi aşa despre celelalte". Acest citat din ***Expositio in libros artis logicae*** este o explicitare a ceea ce apare şi în ***Prologul*** mai sus-menţionat, însă cu referire la *scientia*: „Cunoaşterea este un *habitus* (numeric unul) care nu include mai multe *habitus*-uri deosebite ca specie; uneori este înţeleasă ca o colecţie a mai multor *habitus*-uri legate printr-o ordine certă şi determinată"[259].

Logica are **trei scopuri** sau atribuţii majore: să ne ajute să deosebim adevărul de fals, să distingem şi să clarificăm ce relaţii există între propoziţii şi să identificăm sofismele sau erorile din raţionamente. Ockham originează sofismele în neglijenta întrebuinţare a **supoziţiei** (*suppositio*) şi stabileşte o sumă de reguli necesare pentru preîntâmpinarea unor astfel de situaţii, aşa cum făcuse şi Petrus Aureoleus înaintea sa.

Deschizător al căii moderne în logică, în opoziţie cu maniera căii antice, Ockham se dovedeşte un spirit deschis spre tot ce înseamnă cercetare raţională a universului. El a deschis drumul inducţiei ştiinţifice, a lămurit statutul teologiei şi al articolelor de credinţă care nu pot fi validate empiric şi nici demonstrate raţional, a supus criticii dure o seamă dintre conceptele pe care s-a construit metafizica medievală (substanţă, materie, formă).

[259] *Între Antichitate şi Renaştere*…., p. 248.

Universitatea SPIRU HARET

Concluzii

Dincolo de orice îndoială, medievalii au teoretizat asupra **raţiunii** şi **principiilor raţionale**. Problema originii ideilor şi a valorilor lor a ţinut treaz interesul gânditorilor pe durata a peste o mie de ani înainte de moderni. Dacă, în antichitate, Platon afirmase că spiritul nostru posedă idei generale asupra lucrurilor care ne prilejuiesc cunoaşterea esenţei însăşi a acestora, conducându-ne la ştiinţa adevărată, Aristotel considera că ideile vin dintr-o putere a spiritului, dintr-o intuiţie care, în realitatea particulară, vede esenţa generală. Pentru Stagirit, şi experienţa este o sursă a ideilor, dar ideile sunt distincte de senzaţii şi nu vin de la simţuri. Medievalii moştenesc problema naturii şi valorii ideilor. În acest sens, Augustin elaborează teoria iluminării intelectuale pentru a explica originea ideilor: facem orice judecată în virtutea unei norme, unei lumini speciale prin care Dumnezeu însuşi ne luminează. Aşadar, posedăm raţiune distinctă de cea divină, dar mereu sub înrâurirea ei, posedăm chiar adevăruri eterne şi necesare. Averroes nu va mai distinge între raţiunea umană şi cea divină. Ceea ce ne diferenţiază este sensibilitatea, inteligenţa fiind una singură, unică pentru toţi oamenii, eternă şi imuabilă, adică însuşi Dumnezeu. Deşi într-o modalitate contrară celei augustiniene, Averroes afirmă caracterul universal şi necesar al gândirii raţionale, dar al uneia care nu se poate personaliza. Toma d'Aquino abia reuşeşte să depăşească aceste două concepţii. Avem atât inteligenţă proprie, cât şi sensibilitate, dar normele potrivit cărora judecăm lucrurile nu mai sunt concepute în Dumnezeu, ci le abstragem din datele experienţei prin efort intelectual. Moştenită de la antici, problema va fi transmisă, prin medievali, modernilor. Nu întâmplător, filosofii moderni vor pune accent în primul rând pe gnoseologie în căutările lor filosofice.

Universitatea SPIRU HARET

Considerarea filosofiei medievale ca tributară exclusiv discursului religios este cel puțin inexactă. Tot incorect este să vorbim doar despre metafizica medievală, uitând de gnoseologia medievală sau de discursul pur ştiinţific, atât cât a fost. Într-un proces anevoios, filosoful medieval trece de la viziunea despre lume ca predestinație divină, cu toate consecințele filosofice care decurg de aici, la o nouă manieră de a înțelege universul, ca supus unor legi necesare şi uniforme. Nu renunțarea la exercițiul intelectual a condus la încrederea deosebită în capacitatea rațiunii naturale pe care omul o posedă, ci recursul sistematic la acesta. Suprasaturarea provocată de sintezele scolastice, care pe măsură ce deveneau mai complicate păreau să nu mai poată explica nimic, pregătea medievalului o conversie a spiritului spre altceva: depăşirea explicației strict religioase a lumii în direcția uneia naturalist-ştiințifice. Convențional, aşa explicăm fenomenul Renaşterii. Renaştere a ce? Să fie renascentiştii oameni noi şi totodată reîntorşi plenar la valorile antichității ? Aşezat între aceste limanuri, între nou şi arhaic, nu ştim încă în ce măsură omul Renaşterii a renunțat la medievalul din el.

Oricum, ne imaginăm că numai o criză veritabilă putea să genereze o fisură de asemenea proporții. De la obsesia pentru supranatural se trece la obsesia pentru planul natural, de la teocentrism se ajunge la antropocentrism, speculativitatea se converteşte în spirit critic. Fără îndoială, ruptura între Evul Mediu şi Renaştere nu a avut asemenea dimensiuni catastrofice. Preocupări naturaliste, antropocentriste şi spirit critic vădesc şi medievalii. Chiar dacă unii au considerat Renaşterea un fel de întoarcere la păgânismul antic, coroborată cu rejectarea absolută a credinței (Jacob Burckardt), au fost şi glasuri care au susținut că este doar o perioadă de continuare a tradițiilor medievale, caracterizată, dimpotrivă, de o efervescență religioasă deosebită. A treia categorie vorbeşte despre o Renaştere uzurpatoare în raport cu medievalitatea, despre un început al disoluției demnității omeneşti, al picării din condiția de ființă creată în sens bun, operă „desăvârşită" de către moderni. Din acest punct de vedere, un Maritain, un Berdiaev, un Papini consideră că, începând cu Renaşterea, tot ce fusese cunoscut despre om, lume şi Dumnezeu a fost pervertit. Ceea ce numim dezvoltarea gândirii s-ar putea să nu fie decât adevărata criză a rațiunii omeneşti, aşa cum se vădeşte ea de la moderni încoace.

Universitatea SPIRU HARET

Sau poate, cum spune Huizinga, „Renaşterea vine abia când *tonul de viaţă* se schimbă, când mareea prăbuşirii mortale a vieţii se inversează şi când începe să adie un vânt proaspăt; când se coace ideea fericită că toată splendoarea vechii omeniri, în care lumea se oglindise vreme atât de îndelungată, va putea fi recâştigată”[260]. Câştigată, însă, şi prin achiziţiile medievalilor.

[260] Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 467.

Universitatea SPIRU HARET

BIBLIOGRAFIE OBLIGATORIE

Chadwich, Henry, *Augustin*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Chenu, M.D., *Toma d'Aquino şi teologia*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

Funkenstein, Amos, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică. Din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Goff, Jacques le*, Omul medieval*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Huizinga, Johan*, Amurgul Evului Mediu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

Libera, Alain de, *Cearta universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timişoara, 2002.

Libera, Alain de*, Gândirea Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

Universitatea SPIRU HARET

BIBLIOGRAFIE FACULTATIVĂ

I.**Texte ale autorilor antici, medievali şi moderni**:

Albert cel Mare, *Despre destin*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.

Albert cel Mare, *Despre cincisprezece probleme* în *Despre unitatea intelectului*, Editura I.R.I, Bucureşti, 2000.

Anselm din Canterbury, Sfântul, *Proslogion sau discurs despre existența lui Dumnezeu*, Editura Apostrof, Cluj, 1996.

Anselm din Canterbury, *Monologion despre esența divinității*, Editura Apostrof, Cluj, 1998.

Aquino, Toma de, *De ente et essentia/Despre fiind şi esență*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Aquino, Toma de, *De magistro*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Aquino, Toma de, *Despre principiile naturii*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.

Aquino, Toma de, *Summa Theologiae*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1997.

Areopagitul, Dionisie (Sfântul), *Opere complete* şi *Scoliile* Sfântului Maxim Mărturisitorul, Editura Paideia, Bucureşti, 1996.

Aristotelis, Pseudo-, *Liber de causis*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.

Aristotel, *Metafizica*, Editura I.R.I.,Bucureşti, 1996.

Augustin, Sfântul, *Confesiuni*, Editura Nemira, Bucureşti, 2003.

Augustin, Sfântul, *De doctrina christiana (Introducere în exegeza biblică)*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.

Augustin, Sfântul, *De libero arbitrio*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

Augustin, Sfântul, *De magistro*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Augustin, Sfântul, *Retractationes/Revizuiri*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997.

Boethius, *Scrieri (Articole teologice. Despre mângâierile filosofiei*), Editura I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 1992.

Bossuet, *Panegiricul Sfântului Bernard din Clairvaux*, Editura Amarcord, Timişoara, 1996.

Universitatea SPIRU HARET

Clement Alexandrinul*, Stromate*, Editura I.B.M. al B.O.R, Bucureşti, 1982.
Clement Alexandrinul, *Gnoza şi gnosticii. Fragmente din Theodot şi din Şcoala numită „Orientalia" în vremea lui Valentin*, Editura Paideia, Bucureşti, 1999.
Eckhart, Meister, *Benedictus Deus*, Editura Herald, Bucureşti, 2004.
Eckhart, Meister, *Cetăţuia din suflet. Predici germane*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.
Eckhart, Maître, *Traités et Sermons*, Flammarion, Paris, 1993.
Hegel, G.W.F., *Spiritul creştinismului şi destinul său*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002.
Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1964.
Kant, Imm., *Critica raţiunii pure*, Editura I.R.I., Bucureşti, 1994.
Ockham, William, *Despre universalii*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.
Plotin, *Enneade I.6 (1)/Despre frumos*, Editura Antaios, Oradea, 2000.
Porfir, Fenicianul, *Isagoga*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002.
Porfir, *Viaţa lui Plotin*, Editura Antaios, Oradea, 2000.

II. **Referinţe critice**:

Adămuţ, Anton, *Literatură şi filosofie creştină, sec- I-VIII*, Editura Fides, Iaşi, 1997.
Afloroaei, Ştefan, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
Agus, J.B., *Evoluţia gândirii evreieşti*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1998.
Ancelet-Hustace, J., *Meister Eckhart şi mistica renană*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997.
Aubenque, P., *Dialoguri despre fiinţă* (cap. *„Actualitatea problemei fiinţei ca transcendental*), Editura Amarcord, Timişoara, 1995.
Badawi, *Transmision de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968.
Baumgarten, Alexander, *Principiul cerului. Eternitatea lumii şi unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002.
Baumgarten, Alexander, *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.
Beierwaltes, Werner, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
Bejan, Petru, *Istoria semnului în patristică şi scolastică*, Editura „Axis", Iaşi, 1999.
Berdiaev, Nikolai, *Adevăr şi revelaţie. Prolegomene la critica revelaţiei*, Editura de Vest, Timişoara, 1993.
Borella, Jean, *Criza simbolismului religios*, Editura Institutul European, Iaşi, 1995.
Bréhier, Émile, *Filosofia lui Plotin*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

Universitatea SPIRU HARET

Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, Presse Universitaires de France, Paris, 1948-1959.
Bréhier, Émile, *La philosophie du Moyen Âge*, Albin Michel, Paris, 1937.
Bréhier, Émile, *Mari teme ale filosofiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
Brown, Colin, *Filosofia şi credinţa creştină*, Editura Cartea Creştină, Oradea, 2000.
Brun, Jean, *Neoplatonismul*, Editura Teora, Bucureşti, 2000.
Buonaiuti, Ernesto, *Sfântul Augustin*, Editura Fundaţiei Regale, f.a.
Cappuyns, Maïeul, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvres, sa pénsée*, Louvain, Paris, 1933.
Charpentier, Étienne, *Să citim Vechiul Testament*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolică, Bucureşti, 1998.
Chenu, R.P., *La théologie comme science*, Vrin, 1957.
Copleston, Frederick, *A History of Philosophie*, vol. II*,* („*From Augustine to Duns Scotus"*), Image Books, New York, 1993.
Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Gallimard, Paris, 1986.
Corbin, Henry, *La philosophie islamique*, Paris, 1964.
Corbin, Henry, *Paradoxul monoteismului*, Editura Apostrof, Cluj Napoca, 1997.
Corneanu, Nicolae, *Origen şi Celsus. Confruntarea creştinismului cu păgânismul*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999.
Crouzel, Henri, *Origen*, Editura Deisis, Sibiu, 1999.
Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale occidentului*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995.
Dâlcă, Wilhelm, *Logica filosofică: Aristotel şi Toma d'Aquino*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.
Dezza, Paolo S.J., *Filozofia. Sinteză scolastică*, Editura Ars Longa, Iaşi, 1997.
Dilthey, Wilhelm, *Esenţa filosofiei*, Editura Humanitas, Bucreşti, 2002.
Dimont, Max, *Evreii, Dumnezeu şi istoria*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000.
Dumitriu, Anton, *Istoria logicii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969.
Eisenberg, Josy, *Iudaismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol.III, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.
Florian, Mircea, *Filosofia Renaşterii*, Editura „Grinta", Cluj, 2003.
Florian, Mircea, *Îndrumare în filosofie*, Editura Garamond, Bucureşti, 2001.
Foulquié, Paul, *Métaphysique* (vol.III. din *Traité élémentaire de philosophie*), Les Éditions de l'École, Paris, 1947.
Gardet, L. & Anawati, M., *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1949.
Gibb, H.A.R:, *La structure de la pénsée religieuse de l'islam*, Paris, 1956.
Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de St. Augustine*, Paris, 1937.
Gilson, Étienne, *L'ésprit de la philosophie medievale*, Vrin, Paris, 1932.

Universitatea SPIRU HARET

Gilson, Étienne, *Tomismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.
Goichon, A.-M., *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1951.
Grigorieff, Vlaimir, *Religiile lumii*, Editura Universal Dalli, 1999.
Gusdorf, Georges, *Mit şi metafizică*, Editura Amarcord, Timişoara, 1996.
Hadot, Pierre, *Plotin sau simplitatea privirii*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.
Henry, Carl F. H., *Dumnezeu, revelaţie şi autoritate*, vol. II, Editura Cartea Creştină, Oradea, 1994.
Hermann, Ley, *Studii de filosofie medievală*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.
Hersch, Jean, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
Hertling, Ludwig S.J., *Istoria Bisericii*, Editura Ars Longa, Iaşi, 2001.
Johnson, Paul, *O istorie e evreilor*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.
Jolivet, Paul, *Le problème du mal chez St. Augustine*, Paris, 1936.
Jourdain, Charles, *Excursion historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge*, Firmin-Didot, Paris, 1888.
Jourdain, Charles, *La philosophie de saint Thomas d'Aquino*, vol. I-II, Paris, 1878.
Kenny, Antony, *Toma d'Aquino*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
Kitagawa, Joseph Mitsuo, *În căutarea unităţii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
Kolakowski, Leszek, *Religia*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Bonifaciu, Bucureşti, 2000.
Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995.
Louth, Andrew, *Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
Louth, Andrew, *Originile tradiţiei mistice creştine de la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 2002.
Marion, Jean-Luc, *Fenomenologie şi teologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1996.
Maritain, Raissa, *Toma d'Aquino*, Editura Presa Bună, Iaşi, 1999.
Marrou, Henri-Irénée, *Biserica în antichitatea târzie (303-604*), Editura Teora, Bucureşti, 1999.
Marrou, H.-I., *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
Matsoukas, Nikos, *Introducere în gnoseologia teologică*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1997.
Mattiussi, G., *Les points fondamenteaux de la philosophie thomiste*, Torino, 1926.
Maur, Moşe, *Istoria Israelului*, Editura Arion, Oradea, 2000.
Meeks, Wayne, *Le origini della morale christiana*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
Miroiu, Adrian, *Argumentul ontologic-o cercetare logico-filosofică*, Editura All, Bucureşti, 2001.

Universitatea SPIRU HARET

Miroiu, Adrian, *Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu*, Editura All, Bucureşti, 1993.
Montagues, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Paris, 1963.
Moreschini, C. & Morelli, E., *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, vol. I, Editura Polirom, Iaşi, 2001.
Nédencelle, Maurice, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris, 1979.
Oişteanu, Andrei, *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, Bucureşti, 1998.
Olender, Maurice, *Limbile paradisului. Arieni şi semiţi: un cuplu providenţial*, Editura Nemira, Bucureşti, 1999.
Paul, Jacques, *Biserica şi cultura în Occident*, secolele IX-XII, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996.
Pânzaru, Ioan, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.
Pelikan, Jaroslaw, *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.
Petercă, Vladimir, *De la Abraham la Iosua*, Editura Insitutului Teologic Romano-Catolic, Bucureşti, 1996.
Peters, Francis E., *Termenii filosofiei greceşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
Pétrement, Simone*, Eseu aupra dualismului la Platon, gnostici şi manihei*, Editura Sympozion, Bucureşti, 1996.
Petuchowski, J. Jakob, *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creştine*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.
Platinga, Alvin, *Natura necesităţii*, Editura Trei, Timişoara, 1998.
Pleşu, Andrei, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.
Popescu, Ion Mihail, *Istoria şi sociologia religiilor*, Editura „România de Mâine, Bucureşti, 1994.
Puech, Aimé, *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV-e siècle*, vol.I, Les Belles-Lettres, Paris, 1928.
Ricoeur, Paul, *Memoria, istoria, uitarea*, Editura Amarcord, Timişoara, 2001.
Ries, Julien*, Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.
Rivaud, Albert, *Histoire de la philosophie. Dés origines à la scolastique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
Roşca, D.D, *Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986.
Roşca, Ioan N., *Filosofie, antică, medievală, renascentistă*, Editura „Dimitrie Cantemir", Bucureşti, 1994.
Rousselot, Pierre, *L'inteletualismo di San Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
Rus, Remus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994.

Universitatea SPIRU HARET

Russ, Jacqueline, *Panorama ideilor filosofice. De la Platon la contemporani*, Editura Amarcord, Timişoara, 2002.
Schmitt, Jean-Claude, *Raţiunea gesturilor în Occidentul medieval*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1998.
Sértillanges, A.D., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Blond et Gay, Paris, 1928.
Sértillanges, A. D., *Saint Thomas d'Aquin*, vol. I-II, Alcan, Paris, 1910.
Sourdel, D. & T.-J., *Civilizaţia islamului clasic*, vol. I-II-III, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997.
Sourdel, D., *Islamul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
Stengers, Isabelle, *Inventarea ştiinţelor moderne*, Editura Polirom, Iaşi, 2001.
Taillandier, S.-R., *Scot Érigène et sa philosophie scolastique*, Strasbourg, 1843.
Taranto, Salvatore, *L'orizzonte dele'assolutto: il tempo della liberta. Una proposta per una nuova hermeneutica del tempo in Agostino de Ippona*, Editura Axa, Botoşani, 2000.
Toussait, C., *L'hellénisme et l'Âpotre Paul*, Paris, 1931.
Tsourkas, Cl., *Théophile Corydalée, les débuts de l'einseignement philosophique et de la libre pénsée dans les Balkans*, Institute for Balkans Studies, Thessalonique, 1967.
Uscătescu, George, *Augustin, Nietzsche, Kirkegaard*, Forja, Madrid, 1983.
Vento, Arnoldo Carlos, *Tres civilizaciones del mundo medieval*, Lewinston, Queenston Edwin Mellen, 1998.
Vendez, H., *Spiritualitatea Evului Mediu occidental*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994.
Vlăduţescu, Gheorghe, *Filosofia neotomistă în Franţa*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.
Vlăduţescu, Gh., *Filosofia primelor secole creştine*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995.
Vlăduţescu, Gh., *Introducere în istoria filosofiei medievale*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1973.
Vlăduţescu, Gh., *Înainte şi după Anselm*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.
Wald, Henri, *Înţelesuri iudaice*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1995.
Watt, M., *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburg, 1972.
Wieschedel, W., *Pe scara din dos a filosofiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.
Weismayer, Josef, *Viaţa creştină în plinătatea ei. Sinteză istorico-teologică a spiritualităţii creştine*, Editura Presa Bună, Iaşi, 1993.
Wulf, Maurice de, *Histoire de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1934-1936.
Yannaras, Ch., *Heidegger şi Areopagitul. Despre absenţa şi necunoaşterea lui Dumnezeu*, Ed.Anastasia, Bucureşti, 1996.

Universitatea SPIRU HARET

III. **Dicţionare (*), antologii de texte cu comentarii (**), reviste**:

* Comte, Fernand, *Dicţionar de creştinism*, Editura Niculescu, 1999.
* Runes, Dagobert, *Dicţionar de iudaism*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997.
* *New Bible Dictionary*, Editura a II-a, Universities and Colleges Christian Fellowship, Leicester, 1996.
* *Dictionnaire de l'Islam, Religion et civilization*, Albin Michel, Paris, 1997.
** *Între Antichitate şi Renaştere. Gândirea Evului Mediu*, vol.I-II, Minerva, Bucureşti, 1984 (cu rezerve privind traducerea anumitor texte).
** *Despre unitatea intelectului*, Editura I.R.I., Bucureşti, 2000.
** *Filosofie spaniolă în texte. Evul Mediu. Renaştere*a, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.
„*Studii de istorie a filosofiei universale*", IV, Academia Română, Bucureşti, 1974.

Universitatea SPIRU HARET